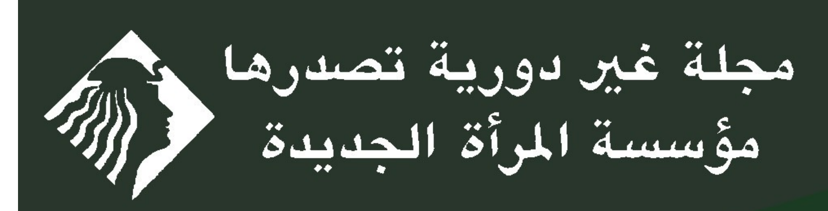
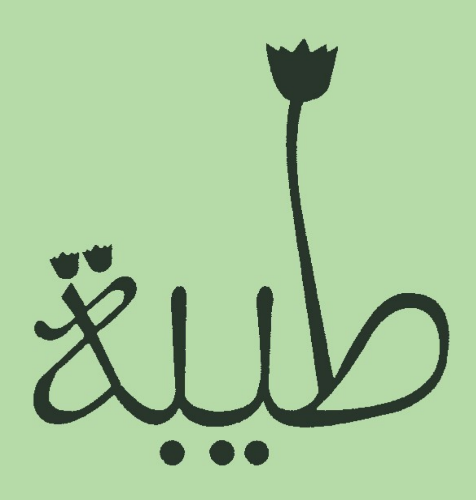


سبتمبر
2004

العدد الخامس

النساء والفضاء الخاص



طيبة

طيبة مجلة نسوية نظرية

العدد الخامس- سبتمبر ٢٠٠٤

رئيسة تحرير هذا العدد

منى إبراهيم

هيئة التحرير

آمال عبد الهادي

إيمان عبد الواحد

نادية عبدالوهاب

نولة درويش

هند إبراهيم

تصميم

أماني أبوزيد

أيمن حسين

طباعة

بروموشن تيم

تليفون: 3367449

شكر خاص لـ: ياسمين عبدالحميد

مؤسسة المرأة الجديدة

مؤسسة المرأة الجديدة منظمة نسوية تطوعية تعمل منذ عام ١٩٨٤. وتسعى لبلورة رؤية نسوية مصرية وعربية من قضايا المجتمع عموماً، وقضايا المرأة خصوصاً، وتدعو لها عبر برامج وأنشطة متنوعة. تسعى المؤسسة لمجتمع ديمقراطي عادل تختفى فيه كافة أشكال التميز ضد المرأة، وتتحقق فيه المساواة في الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية بين النساء والرجال. المساواة الفعلية في الواقع وليس مجرد المساوة القانونية رغم أهميتها.

رسالة المؤسسة

- المساهمة في الجهود الرامية لتطوير وتقوية الحركة النسائية المصرية.

- وضع قضية المرأة على جدول أعمال كافة القوى الاجتماعية والسياسية.

- التعاون والتنسيق مع أكبر عدد من المنظمات النسوية المصرية والعربية لصياغة رؤى مشتركة.

- التفاعل مع الحركة النسائية العالمية وتنسيق الجهود حول القضايا المشتركة.

- دعم النساء المهمشات وتمكينهن من خلال توفير المعلومات، وخلق جماعات ضغط، وتوعية.

- دعم الآيات الديموقراطية وإرساء أسس المجتمع المدني.

افتتاحية

«لقد مالت النظريات التي كانت موجودة في مطلع القرن- والتي تمثل كتاباتها الأسس لمعظم التفكير الاجتماعي الحديث- بدون استثناء لافتراض أن مكان النساء هو البيت. وفي الحقيقة، فإن التعاليم الفيكتورية. حيث الانفصال بين فضاء الإناث وفضاء الذكور، كان لها في تقديرى دوراً محوريًا في ما يتعلق بعلم الاجتماع. لقد أدرك بعض هؤلاء المفكرين أن النساء العصريات قد عانين من الربط بينه وبين الحياة المنزلية / الخاصة، لكن أيا منهم لم يتساءل عن مدى شيوع (أو ضرورة) الفصل بين الأسرة والمجتمع» (Rosaldo 1980).

يتطرق هذا العدد من مجلة «طيبة» لموضوع ندر تناوله في سياق الدراسات النسوية العربية وهو موضوع النساء والفضاء الخاص. فلطالما تناولت الأقلام والدراسات موضوعات تتعلق بعمل النساء والأدوار السياسية للنساء والحركات النسوية ودورها في النضال الوطني، دون مناقشة موضوعات خاصة بالمجال الخاص للنساء وعلاقته بالمجال العام، ومناقشة ما إذا كان من الممكن فصل المجالين عن بعضهما البعض. ويرى البعض أن هذا قد يرجع إلى حساسية التطرق إلى الحياة الخاصة، حيث تشير بعض النتائج الأولية لبحث تحت النشر أجرته مؤسسة المرأة الجديدة، إلى إحجام الباحثات والباحثين في الجمعيات الأهلية عن مناقشة أي موضوعات تتعلق بالأسرة، دون الأخذ في الاعتبار أنه لا يمكن التركيز على الحصول على حقوق سياسية لا يتوفر لها المناخ المناسب في الحياة الأسرية، سواء بالنسبة للنساء أو بالنسبة للرجال.

ويعد كتاب لا عودة إلى الوراء: تاريخ النسوية مستقبل النساء الذي تعرض له في هذا العدد نولة درويش بداية جيدة لمناقشة العدد حيث تناقش فيه المؤلفة- استيل ب. فريدمان فكرة عدم إمكانية الفصل بين العام والخاص فيما يختص بحقوق النساء، حيث يؤدى الفصل إلى فقد النساء لكثير من الحقوق باعتبارها حقوق متعلقة بالحياة الخاصة تأتى في مرتبة تالية للحقوق والأدوار العامة. كما يتطرق الكتاب لدور الحركة النسوية على مر تاريخها في كسر الحاجز بين العام والخاص من أجل مزيد من الحقوق السياسية للنساء.

ثم ينتقل بنا كتاب رسم الحدود: تعريف النساء من خلال الممارسة النسوية، لكريسيد هيبزر، والذي تعرض له هالة كمال، إلى آفاق أرحب حيث يناقش بعض بعينها المفاهيم والممارسات النسوية من خلال فلسفة «نقد الجوهرية» لفيتجنشتاين ومنطق «انظر وتأمل» لنفس الفيلسوف، ومنها تصل المؤلفة إلى فضاءات نسوية تتخطى حدود العام والخاص، وتتشكل بحسب الهدف الذي تسعى إليه مجموعة بعينها في لحظة تاريخية بعينها. ومن هنا تجد الكاتبة مساحة بينية أيضا بين كونها ناشطة نسوية وبين كونها دارسة للفلسفة، كما تجد مساحة أخرى يلتقى فيها العمل العام مع الأنشطة الأكاديمية.

وقد شجعتنا هذه الرؤية الفلسفية الرحبة إلى عرض هذا الكتاب الذي يتناسب وموضوع العدد الذي يدعو بدوره إلى مناقشة قضية جوهرية هي قضية العام والخاص وربط كل من المجالين بأحد طرفي النوع الاجتماعي.

ومن هذا المنطلق «ضد الجوهرى» يتم تقديم مقال كاثلين جيرسون «الصعوبات التي يواجهها الآباء عند المشاركة في رعاية الأطفال» حيث يتعرض المقال لموضوع يغفل عنه الكثيرون عند الحديث عن الفضاء المنزلي، وهو الفضاء المنزلى للرجال، أي ما يختص بدور الرجال كآباء عليهم رعاية أطفالهم، والمعوقات التي تقف في طريق قيامهم بهذا

الدور من حيث كونهم ذكورا يفترض فيهم عدم الرغبة في القيام بدور في تربية الأطفـال. ومن المثير أن عينة الآباء الذين يتناولهم هذا الموضوع ينتمون إلى مجتمع غربي، مما يؤكد أن فكرة تقسيم الأدوار وتكريس الدور المنزلى ورعاية الأطفال للأم فقط، دون الأب، هي فكرة كونية لا تقتصر على مجتمع بعينه دون غيره.

ويعد مقال «((الفضاء المـنزلى) للنسـاء وللرجـال العـالم العـام: جـوانب القـوة والضـعف لثنائية أنثروبولوجية» للويز لامفير إضافة جيدة لمناقشة هذا الموضوع، حيث تعمـد لامفـير في دراستها إلى أشكلة هـذه الثنائيـة، ثنائيـة المجـال العـام والخـاص، في محاولـة لإثبـات تعقيد هذه الإشكالية ودراسة كل جوانبها من منظور أنثروبولوجي يقوم على إعطاء نمـاذج لهذا التعقيد من مجتمعات مختلفة، ومناقشة الأصول التاريخية لهذه الثنائية وتطورها وتأتي أهمية مقال لامفيـر أيضًا نتيجة لقدرتها على نقـد الـذات ومراجعـة فكـرة الفصـل والتخلى عنها بعد إثبات خطئها، مما يعطى بحثها مصداقية قـد لا تتـوفر لكثـير من الأبحـاث العلميـة التي لا تمتلك مثل هذا القدر من الشجاعة الأدبية.

وتتصل دراسـة لامفـير أيضًـا بدراسـة سـينثيا نلسـون عن «السياسـة في الشـئون العامـة والخاصة في العالم الشرق أوسطى» لتدعم دراسة لامفير في عـدم القـدرة على الفصـل بين العالمين، مستقية نماذجها التطبيقية من مجتمعـات شـرق أوسـطية تتسـم بالتقليديـة. وتؤكد نلسون في دراستها على قدرة النساء في العالم العـربي والإسـلامي على لعب دور سياسى خطير من خلال أدوارهن التقليدية مثل الضيافة والزواج وممارسـة السـحر. ولكن قد يـرى البعض في النمـاذج الـتي ذكرهـا البحث للأدوار السياسـية للنسـاء في مجتمعـات تقليدية بعض المبالغة، حيث إن هذا الدور غير مباشـر، وقد يشير أحيانًـا إلى عكس مـا قـد حاول البحث أن يثبته، أي عـدم قـدرة النسـاء على مباشـرة دور سياسـي واضـح بطريقـة مباشرة.. وبالتالي، الفصل بين ما هو عـام / ذكـوري وبين مـا هـو خـاص / أنثـوى. كمـا أن البحث يشـير إلى حـالات خاصـة تقتصـر على قلـة نـادرة من النسـاء دون غـيرهن، مثـل الساحرات، اللاتي يخشاهن الجميع من الرجال والنسـاء. أمـا فكـرة سـيطرة النسـاء على مقـدرات المجتمـع من خلال الانضـباط أو عـدم الانضـباط في سـلوكهن الجنسـي، والـتي يعتبرها البحث أحد مؤشرات تمكن النساء، فيمكن في نفس الـوقت أن تخـدم فكـرة حـق المجتمع كله في السيطرة على سلوك النساء الجنسي باعتباره أمـرًا عامًـا لا يقتصـر حـق التصرف فيه على المرأة وحدها، ولكنه ملك للجميع، حيث يقع ضرر التصرف الخاطئ فيـه على الجميع. وبالتالي يمكن أن يبرر تصرفات خطيرة بحق النساء مثل جرائم الشرف.

وتنطلــق دراســة «العلاقــات بين الجنســين والمــيراث: الفــرد والســلطة والملكيــة في فلسطين» لأنيليس مورس من علاقة بين التراث والواقع، فتؤكد الدراسة على أنه بـالرغم من توفر بعض الحقـوق للنسـاء في أمـوال الـذكور، يوفرهـا لهن الشـرع والقـانون، إلا أن التطـبيق على أرض الواقـع في المجتمـع الفلسـطيني (وربمـا في غـيره من المجتمعـات الإسلامية) يختلف تمامًا، حيث إن العلاقة بين الجنسين والطبقة الاجتماعية هي المحـددات الرئيسية لحصول النساء على حقوقهن أو عدم الحصول عليها.

أما كتـاب قضـايا المـرأة المصـرية بين الـتراث والواقـع لعالمـة الاجتمـاع الـدكتورة عليـاء شكري، والذي تعرض له هند إبراهيم، فيقدم صورة مختلفة للنساء في مجتمعـات مصـرية متنوعة، منها الريفي والحضرى والبدوى. ويصل هذا البحث إلى نتائج تؤكد على أن النسـاء في مصر لا يحصـلن على الحقـوق الـتي كفلهـا لهن الـدين الإسـلامي والقـوانين، حيث إن الأعراف والتقاليد تقف حائلاً بين النساء وحقوقهن. ومن المثـير أن نلحـظ هنـا الفـرق بين المحـاولات الجاهـدة لباحثـة أجنبيـة، هي سـينثيا نلسـون، لأن تثبت تمتـع النسـاء بـأدوار اجتماعيـة وسياسـية متمـيزة في مجتمعـات عربيـة وإسـلامية مختلفـة وبين النتـائج الـتي

توصلت إليها علياء شكري من إجحاف بحقوق النساء التي كفلها لهن الدين والقانون. وربما يرجع هذا إلى حساسية وضع الباحثة الأنثروبولوجية الأجنبية في مجتمع عربى، حيث تتحرى إظهار الجوانب المضيئة في التقاليد والممارسات في المجتمعات التي تدرسها، بينما لا تجد الباحثة المصرية حرجا في إظهار العيوب والأخطاء في الممارسات نفسها. وننتهز هذه الفرصة للتنبيه إلى الحرص في التعامل مع البحث العلمي كحقائق تثبت صحتها، فمع كون البحثين دراستين مهمتين في مجالات دراسات المرأة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، إلا أن هناك قدرًا كبيرًا من الذاتية التي تنبع من السياق الذي تعمل فيه الباحثة ومن اختياراتها الشخصية.

ويأتي تقرير هانية الشلقامي ليتناول جانبا آخر من جوانب المناقشة حول ثنائية العام والخاص بالنسبة للنساء، وهو جانب دور الدولة في التعامل مع هذه الثنائية. وتحذر الشلقامي في تقريرها من تبنى الدولة لبعض الأفكار التراثية التقليدية عن النساء. ومن ثم يثبت التقرير من خلال استخدام مناهج بحثية متنوعة أن الدولة تتعامل مع منطلق كونهن أمهات وزوجات يعولهن الذكور، بغض النظر عن الأوضاع الاجتماعية المتغيرة، والتي تقوم فيها النساء بإعالة أنفسهن وعائلاتهن أيضًا. وتخلص هانية إلى أهمية أن تتعامل الدولة مع بوصفهن مواطنات، يتمتعن بكافة حقوق المواطنة التي يتمتع بها الرجال، دون تمييز يقوم على افتراض التبعية المادية للنساء، أو بتقسيم تقليدي للأدوار داخل وخارج المنزل، لا ينبغي على الدولة، التي يفترض فيها أن ترعى الجميع، أن تسير على نهجه.

وفي دراسة شيقة للعلاقة بين الشباب من الجنسين في المجتمعين المصرى والإماراتي، تؤكد فرانسيس هصو على دور العولمة في لجوء الشباب من الجنسين إلى أشكال عرفية للزواج لم تكن منتشرة من قبل، فيما يشير إلى تأثير العام / الكوني على الخاص / شديد الحميمية. وترى هصو أنه بالإضافة إلى التبعات الاقتصادية والسلبية للعولمة، فهي ذات أبعاد إجتماعية أيضًا من شأنها التأثير على المؤسسات الاجتماعية شديدة التقليدية والثبات مثل مؤسسة الزواج.

ويغري موضوع العدد "النساء والفضاء الخاص" بالقيام بدراسات تتناول أعمالاً أدبية يكون للفضاء الخاص فيها دور مميز، قد يطغى أحيانًا على العام، وقد يكون مدخلا له. وهذا هو الحال في دراسة إليزابيث بيشوب عن رواية خارطة الحب لأهداف سويف، حيث ترتبط الأمومة وميراث الأمهات والجدات بتاريخ الأمة وأحداثها السياسية الكبرى. بل وتؤكد بيشوب في قراءتها للرواية أن النساء يلعبن دورًا أساسيًا ومؤثراً في كتابة تاريخ مصر المعاصرة. أما في دراسة يسرى مصطفى، «البيت.. بين القهر والألفة» فهو يتناول البيت كحيز خاص وحميمي في روايتين لكاتبتين مصريتين هما سحر الموجي في رواية دارية وابتهال سالم في رواية نوافذ زرقاء. ولكن تلك الدراسة المقارنة تؤكد على أن هذا الحيز الخاص قد يكون سجنا ورمزا للقهر بالنسبة للمرأة كما هو الحال في رواية دارية وقد يكون حصن الأمان الذي تحاول المرأة الركون إليه والاحتماء به، كما هو الحال في رواية نوافذ زرقاء. ولكن تشترك الروايتان في أن البيت لم يوفر لأي منهما ما تصبو إليه من حرية واحتواء، وإنما توفرت هذه الميزة للقلم الذي خرج بهما من حصار الجدران.

وكما أن للأدب نصيبًا في هذا العدد، فللتاريخ أيضًا نصيب، ليس فقط في باب الوثائق وإنما أيضا في دراسة مهمة كتبتها حنان خلوصى حول «النوع الاجتماعي وسياسات الزواج في مصر في بدايات القرن العشرين» وفيها تتخذ خلوصى من الزواج نموذجا لارتباط العام بالخاص في مجال السياسة والوطنية في مصر في بدايات القرن العشرين، حيث دلت المناقشات حول اختيار الأزواج والزوجات وتأخر سن الزواج في الصحف المصرية في ذلك الوقت على أهمية الأفكار حول الزواج في تطور المجتمع المصرى وتحديثه، ومن

ثم على قدرته على التحـرر من الاسـتعمار الإنجلـيزي. كمـا دلت كتابـات النسـاء في تلـك الموضوعات على وعى النساء السياسي والوطني الذي لا ينفصـل عن وعيهن الاجتمـاعي، مما ينفى عن النساء انفصالهن التام عن القضايا الوطنية والسياسية واقتصـار اهتمامـاتهن على كل ما هو أسرى ومنزلى.

وفي قسم الوثائق تعرض عزه عبد الله لمجموعة من الوثائق تتناول محددات الـزواج عنـد الحكيمات في القرن التاسع عشر، مؤكدة على تدخل الحكومـة في حيـاة الحكيمـة سـواء المهنيـة أو الأسـرية إلى حـد إجبارهـا على الـزواج من شـخص يعمـل في مهنـة حكوميـة، يفضـل أن تكون طبية، وما يتضمنه هذا من تمييز ضد النساء في بدايات خروجهن للمجـال العام، حيث لا يوجد دليل يدل على أنها تفرض على الرجال الذين يشـغلون المهنـة نفسـها قيودًا تتعلق باختيار شريكات حياتهم. بل ونرى في الوثـائق أيضـا دليلاً سـافراً على تهميش عمــل النسـاء في ذلـك الـوقت من قبـل الحكومـة حيث كـان من الممكن أن يتم فصـل الحكيمة من وظيفتها الحكوميـة بسـبب أنهـا متزوجـة- أي تجـد من يعولهـا- وتشـغيل غـير المتزوجة بدلا منها، حيث هي الأولى بالدخل الحكومي الذي توفره الوظيفة.

وفي النهاية نرجو أن يجد كل قارئ في تنـوع مـواد هـذا العـدد مـا يـوفر لـه رؤيـة متعـددة الجوانب لموضوع ذي أهمية كبيرة، وإن تم إغفاله كثيراً. كما نرجو أن يشجع التنـوع وتعـدد المجالات التي تتناولها الأبحاث مزيدًا من الباحثين في شـتى المجـالات والتخصصـات على الكتابة لـ «طيبة».

دراسات

الحديث عن ثورة

النوع الاجتماعي وسياسات الزواج في مصر في بدايات القرن العشرين

بقلـم: حنـان خلوصى

ترجمة: إيمان عبد الواحد

1- مقدمة:

ربما لا توجد لحظة أخرى في تاريخ مصر في القرن العشرين قد تم الاحتفاء بها كأكبر مــد قومي مثل ثورة المصريين في 1919. إن الغضب الجماهيري ومظـاهرات الشـوارع الـتي انـدلعت في مـارس 1919 ضـد حكم الاسـتعمار الإنجلـيزي كثـيرا مـا تسـرد في كـل من الذاكرة الجمعية للوطنيين أو في الدراسات الأكاديميـة كلحظـة فارقـة في تطـور القوميـة المصرية([1]).

فعلى سبيل المثال، عادة ما يورد التأريخ الحالي للقوميـة المصـرية أن ثـورة 1919 كـانت المرة الأولى التي خرجت فيهـا المـرأة المحجبـة من عزلتهـا، نـزلت من الحـريم لشـوارع القاهرة في احتجاج سياسي ضد الاحتلال البريطاني. وبالفعل هناك عـدد من البـاحثين قـد وصف المرأة المصرية بعدم الاشتراك عمومًا في الصراع من أجل الاستقلال الوطني حتى ثورة 1919 (راجع على سبيل المثال Marsot, Philipp, Salim, Al-Subqi)

هذه الروايـة الرومانسـية والأسـطورية، لسـوء الحـظ، قـد انتقصـت من شـأن العديـد من المناقشات العامة والتي شارك فيها كـل من الرجـال والنسـاء وقـد كـان هـذا سـابقًا على الثورة. ولأن ثورة 1919 قد أصبحت أيقونة للحظة وطنية في التـاريخ المصـرى، لـذا فقـد طغت على تحليل مؤسسات ومناقشات أخـرى قـد سـاعدت في تشـكيل وتحديـد مفـاهيم الوطنية في بدايات القرن العشرين للمجتمع المصرى.

وبالمقابل، فإن هذه الثورة تطالب بقـراءة مختلفـة لتطـور الوطنيـة المصـرية في بـدايات القرن العشرين. إنها تكتشف الوسائل التي عبر بهـا الكتـاب الرجـال والنسـاء عن مفهـوم الأمة المصرية باستخدام الزواج كتعبير مجازي بين أعوام 1899–ـ 1919. وهـذه المرحلـة مرحلة هامة حيث تكونت أفكار جديدة حول الزواج والقانون والوطنيـة والنـوع الاجتمـاعي وأعيد تعريفها بشكل غير مسبوق. وأنا أرى أن مجادلات الصحف حـول مـا سـمى «بأزمـة الزواج»- والتي ارتأى العديد من أهل الصفوة المصريين أنها تقوض أركان الأسرة والنظام الاجتماعي– قد كانت بمثابة مجال تعلم فيه كل من الرجال والنساء أن يكونـوا معاصـرين، ووطنيين تقدميين وذلك قبل ثورة 1919 بعقود.

إن دراسة منهجية «لأزمة الزواج»، التي دائمًا ما يشير الكتاب المصريين إليها بلغة المفرد للإشارة إلى زيادة ملحوظة إما في نسبة العزوبيـة أو زواج القاصـرات، سـوف تكشـف أن الزواج كان مجالا للصراع لتكوين الهوية الوطنية والتي جذبت الاهتمام المتنـامي اجتماعيًـا وقانونيًـا للإصــلاحيين الوطنــيين والكتــاب الصــحفيين خلال العقــدين الأولين من القــرن العشــرين. وإذا وضــعنا مناقشــات الــزواج في قلب العمليــة الــتي تم التعلم من خلالهــا وممارسة التجربة الوطنية الحديثة في مصر المحتلـة فسـيمكننا أن نـرى كيـف أن النسـاء

و(الرجال) كـانوا بالفعـل مشـاركين سياسـيين في تطـور الوطنيـة المصـرية قبـل نـزولهم للشوارع فى ١٩١٩ بزمن طويل.

٢- مراجعة الأدبيات والاختلاف معها:

إن الدراسات المعاصرة حول الوطنية المصرية قد بدأت تعتمـد على تطـور نظـرى حـديث لبعض الباحثين من أمثال بيندكت أندرسون ورنست جيلنر وإريك هوسـبون والـتي وسـعت من إطار تحليل الوطنية. فعادة، كانت الدراسات التاريخية حول الوطنية المصرية منغمسة في التركيز على تاريخ النظريات السياسية والمؤسسات والشخصيات النخبوية (راجع على سبيل المثال Ahmed, Ghurbal, Goldschmidt, Al-Rafa'i, Ramadan, Safran, Vatikiotis, & Zayid)

بينمـا أعــادت الأدبيـات الحديثـة كتابـة الأعمـال القديمـة بصـورة فعالـة، ومـا ينقص هـذه الدراسات هو تحليل دقيق لتفاعل الأدوار بين النساء والرجال المصريين (راجع على سبيل المثال Beinin & Lockman, Coury, Gershoni & Jankowski).

هذه التفسيرات تميل إلى افتراض وجود تقابـل حـاد بين ثنائيـة المجـال «العـام» الوطـني للرجال والمجـال الثقافي «الخاص» للنساء والأسرة وفي هـذا ترديد لرأى بارثا تشـاترجى حول المجال الداخـلى / الخارجي للوطنيـة البنجالية الهندية والـتي سـعت لوضـع «مسـألة المرأة» في المجال الداخلي الروحاني وجعلت مركزهـا داخـل المنزل وتجسـدها الأنوثـة (The Nation & Its Fragments 116-134). وحتى بـث بارون والتي جــادلت بـأن مشاركة النساء في ثورة 1919 لابد وأن تـرى كاسـتمرار للمواقـف الـتي سـبق واتخـذتها الصحافة النسائية في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القـرن العشـرين إلا أنهـا تـدعى أن الصحافة الوطنية الذكورية كانت السياسة محور اهتمامها، بينمـا كتبت النسـاء مواضـيع تتعلق بالمنزل بالدرجة الأولى(The Women's Awakening in Egypt 61) وبالتأكيد سـعت الباحثـات أمثـال ليلى أحمـــد ومـارجو بـدران وبث بـارون وسـلمة بوتمـان لإنقـاذ النسـويات المصـريات من التعـتيم التـاريخي وذلـك بـالاعتراف بمساهمتهــن الهامـة في الوطنية المصرية ولكن التركـيز الرئيسـي لهـذه الأعمـال منصـبٌّ على أدوار وحيـاة نسـاء الطبقة العليا والمنظمات النسائية النخبوية مثل الاتحاد النسائي المصرى (EFU) واضعين حدًا قاطعًا بين النسوية المصرية والوطنية. وبينما تقـدم الأدبيـات الحاليـة رؤيـة هامـة عن تطـور الوطنيـة المصـرية في القـرن العشـرين إلا أنـنى سـأبتعد عنهـا بطريقـتين هـامتين، **الأولى:** سـوف استخـــدم الـزواج كعدسـة لدراسـة تكـوين ومنطـوق الوطنيـة في مصـر المستعمرة. ولسوء الحظ، فإن الدراسات حول الوطنية المصرية كثيراً ما تتجاهل الروابط الأساسية التي تصنع والتي تحطم الأسرة. وذلـك على الـرغم من اعـتراف البـاحثين حـول الوطنية بأن «الأمة قد تم تصويرها بشـكل ثـابت عـبر رمـوز مجازيـة للأسـرة» (Eley & Suny 26). وكما تشير إتيان باليـبار فـإن الموضـوع الكبـير للتـاريخ الحـديث للأسـرة هـو ظهور الأسرة «النووية» أو «الصغيرة» وهو يتجاهل «السؤال الأكثر أهمية» للباحثين حول الوطنية وهو: اختراق العلاقات الأسرية عن طريق تدخل الأمة- الدولة، وهذا يعني «تأميـم الأسرة» (١٠٢، ١٠١). ولكننا لا نستطيع البـدء بالحديث عـن الأسرة أو الأمة بدون دراســة الزواج: فالزواج هو المؤسسة الرئيسية للأسرة المصرية المتخيلة والمتباينـة الجنس. وهي بامتدادها تشكل الأمة. وعليه، فإن دراسات الباحثين من أمثال مـارلين بـوث وكلاريسـا لى بولارد والتي تؤكد أن تكوين الأسرة الحديثة أساس لمجتمع مدني، مما يجعل نمـوذج هـذه الأسرة كمؤسسة لا خلاف عليه. وإننـا فقـط عن طريـق دراسـة الروابـط الزوجيـة والـتي صورت بأنها تعيش «أزمة» يمكننا فهم المنطوقات المتعددة والمتنـاحرة بالنسـبة للأسـرة والأمة المصـرية، ونفهم كـذلك كيـف يفهم المصـريون حقـوقهم وواجبـاتهم بكـونهم رعايـا

الدولة المتزوجين. إن تحليل «أزمة الزواج» في بدايات القـرن العشـرين سـوف يسـاعدنا على توضيح العناصر المتضاربة في القومية المصرية والخلافات التي دارت حـول سـيطرة نموذج الأسرة «الحديثة».

ثانيـا: إنـنى أبتعـد عن الأدبيـات الحاليـة حـول القوميـة المصـرية لأنـنى أسـتخدم النـوع الاجتماعي كأداة رئيسية وكهدف للتحليل في نفس الوقت. وباستخدامي للنوع الاجتمـاعي كفئة للتحليل فإنني متأثرة بماري هـ. بلويت والتي تعرف النوع الاجتمـاعي بأنـه «السـلوك الملائم للـذكر والأنـثى والـذي نتج عن جــدل سياسـي وأصـبح ثابتًـا اجتماعيًـا كتعبـير عن الطبيعة الأصيلة للرجال والنساء» (92). واستنادًا إلى تعريف بـلويت، فقد بحثت الوسـائل التي عالج بها كل من الرجال والنساء المصريين مفاهيم الرجولـة والأنوثـة لتتلاءم بصـورة أفضل مع مصالحهم كأزواج وزوجات ووطنيين. لقد تحـريت الطرق المتعـددة والمتعارضـة لمفاهيم الأنوثة والذكورة والتي صاغتها النخبة في الصـحف وكيـف مزجـوا معـاني الـزواج والشخصية القومية كلاً مع الآخر. ولأن النساء قد تم تجاهلهن تقليديًا في التـأريخ المصـرى فإن الدراسات السابقة قد ركزت تمامًا على أدوار وأحوال النخبة من النساء. أبحاث قليلة هي التي استخدمت بشكل فعال تحليل النوع الاجتماعي وذلك على الرغم من أن الباحثين في مجـالات أخـرى قـد كتبـوا بعض الأعمـال الرياديـة وذلـك منـذ صـدور كتـاب النسـاء Influential Gender and Politics of History لجيمس سكوت.

لقد أدرك سكوت وغيره من الباحثين أهمية دراسة النوع الاجتماعي بجانب غيره من فئات التحليـل مثـل الطبقـة والجنس والعـرق. وحـتى بين الجيـل الجديـد من مـؤرخي النـوع الاجتماعي نجد أن دراسات النوع الاجتماعي قـد أغفلت بشـكل كبـير بنيـة الـذكورة. ولكن مفاهيم الذكورة والأنوثة دائمًا ما يعاد نشرها ومناقشتها في علاقة كل منهـا بـالآخر. وعليـه فالباحثون لا يمكنهم الفهم الكامل لكيفية حدوث تجديد لأحدها دون دراسة الآخر.

إن الزواج على الأخص يعتبر وسيلة من أكثر الوسائل فاعلية في دراسة النـوع الاجتمـاعي والوطنية في محيـط معيـارى متبـاين الجنس ولكنـه مهمـل بصـورة كبـيرة. وكمـا أشـارت نانسى ف. كوت «إن المنظومـة الكاملـة من الرمـوز والمعـاني الـتي نطلـق عليهـا النـوع الاجتماعي تعتمد وتأخـذ بصـورة كبـيرة من البنيـة الـتي يقـدمها الـزواج. فتحويـل كـل من الرجال والنساء إلى زوجات وأزواج يحدد لكل من الجنسين الطريقة التي يتعامـل بهـا مـع العالم» ([3]).

وعلى الـرغم من ذلـك، فـإنني لا أعـنى أن الـزواج لعب الـدور الوحيـد في تكـوين النـوع الاجتمـاعي في مصـر المسـتعمرة. فبـالقطع، يتكـون النـوع الاجتمـاعي عـبر العديـد من المؤسسات والخطابات والعمليات ولكنني أرى أن الزواج يكشف إحدى العمليات الحيويــة والتي من خلالها يكتسب النوع الاجتماعي ويمارس في مصر المسـتعمرة. إن هويـة النـوع الاجتماعي وهوية الزواج متداخلتان: فالنوع الاجتماعي يتأثر بشـدة بهويـة الرجـال والنسـاء المشكلة في صورة الأزواج والزوجات. والذكورة والأنوثة تتشكل بصورة كبيرة عبر الهويـة الزوجيـة للأزواج والزوجات. وعليه فإن الطرق التي يتحول بها الرجـال إلى أزواج والنسـاء إلى زوجات سوف تقدم لنا رؤية نقدية لدراسة تكون النوع الاجتمـاعي في بـدايات القـرن العشرين. وبالمثل، فإن النوع الاجتماعي هو أداة نافعة لدراسة الزواج والقومية. وكما أكـد كل من إلاى وصنى فإن علينا أن ندرس أبعاد النوع الاجتمـاعي ومعـانى الخطـاب الوطـني بصورة أكثر جدية، لأن ذلك يظل غيابـا يـدعو للدهشـة في معظم الأدبيـات البحثيـة.. ذلـك المنطق الدقيق والمعقد والمتخفى لكل من الأنوثة والذكورة في تكـوين الهويـة القوميـة.. إنه يتطلب اعترافا واضحا (٢٧).

3– العزاب الفقراء، والنساء الجاهلات والأهل الجشعون:

إن كلا من مارجو بدران ولورا بيير وبروس ديون Margot Badran, Laura Bier and Bruce W. Dunne هؤلاء القلة من الباحثين الذين تناولوا «أزمة الزواج» في مصر، قد نقلوا الاهتمام المتزايد في الثلاثينيات بمسألة العزوبية: إن أعدادًا ضخمة من رجال الطبقة المتوسطة العليا فضلوا العزوبية على الزواج إما بسبب أزمة 1930–ـ ١٩٣٢ الاقتصادية والتي جعلت الزواج غير ممكن من الناحية المادية بالنسبة للرجل الأعزب، أو بسبب إتاحة المتنفس الجنسي عبر إتاحة البغاء، مما يمنع الرجال من طلب الزواج. إن التركيز على العزوبية من زاوية أزمة الثلاثينيات الاقتصادية أو البغاء، يبالغ في تبسيط الدلالات المتعددة لـ «أزمة الزواج». فبينما تميزت الثلاثينيات بحملات لإلغاء البغاء المرخص إلا أنه لم يكن هناك جديد حول ترخيص البغاء أو دعاوى لإلغائه في مصر([2]). وبالمثل، فإن الكساد الاقتصادي في بدايات الثلاثينيات لم يكن الأول الذي تعانيه المستعمرة المصرية في ظل الاحتلال البريطاني. فقد سبق وعانت مصر من أزمة اقتصادية في عام 1907، أثرت سلبًا على سوق الزواج. إن التغيرات الاقتصادية تؤثر بشكل ثابت على اتفاقيات الزواج: فبالنسبة للطبقة المتوسطة المتنامية نتج عن دخول الاقتصاد الانجليزي– المصرى للسوق العالمي اهتمام شديد برأس المال والاستهلاك حيث أصبحت المستعمرة المصرية سوقًا للمنتجات الأوروبية. ووفقا لبارون فقد تحسر العديد من المعلقين في بدايات القرن العشرين على هذا الوضع، حيث أصبح المال «الكل في الكل» (“The Making and Breaking of Marital Bonds” 279). إن رجال الطبقة المتوسطة وبخاصة هؤلاء الذين يحصلون على رواتب حكومية زهيدة اشتكوا من عدم قدرتهم على تحمل أعباء الزواج. ولقد لاحظت بارون أن الصحف النسائية قد صورت هؤلاء الرجال كأنهم «فارون من الزواج» وذلك في وقت مبكر، في نهايات ١٨٩٠ (٢٧٩).

وبالفعل، كان هناك قارئ، هو محمد البرديسي، مهتم بزيادة العزوبية إلى الدرجة دفعته لكتابة رسالة لجريدة الأهرام، وهي قد تكون أكثر الجرائد اليومية القومية المقرؤة في ذلك الوقت، وقامت الجريدة بنشر الرسالة في الصفحة الأولى تحت عنوان «الشباب وبغضهم للزواج»([3]). في هذه الرسالة أوضح البرديسي أن «أزمة الزواج» لها أهمية قصوى لديه لأن «مؤسسة الزواج كانت دائمًا حجر الزاوية الأساسي في تطور الحضارة.. وهي مسئولة عن حفظ الجنس البشرى وهدوء الضمير الإنساني» (1). وكان خوفه الأعظم منصبًا على أن الرجال لن يتزوجوا ولن ينتجوا أطفالاً للأمة المصرية المقبلة. وعلى الرغم من ذكره لعدة أسباب لعزوف الشباب عن الزواج ومن بينها قلة النساء المتعلمات جيدًا والمبالغة في المهور، فقد ألقي باللوم أيضًا على الركود الاقتصادي. وادعي البرديسي أن غالبية الشباب يكسبون خمسة جنيهات شهريًا، ويتطلب الأمر زمنًا طويلاً للادخار، من هذا المبلغ الضئيل مبالغ كافية للمهر وتكاليف الزواج، ناهيك عن المصاريف اللازمة لتنشئة أولادهم» (1).

لم يستهدف النقد في رسالة البرديسي العزاب الذين "يفرون من الزواج" كما أصرت Baron، ولكنه استهدف النساء غير المتعلمات والاقتصاد والأهل الماديين الذين يطلبون مهورًا مرتفعة ممن يطلبون بناتهم للزواج. إن الاهتمام بالعزوبية لا يمكن فهمه جيدًا بدون تحليل الاتهام الداخلي للمجتمع المصرى بـ «نقص النساء المتعلمات» و«المبالغة» في المهور. قارئ آخر– إبراهيم أحمد فتحى– تحسر أيضًا على «نفور الشباب من الزواج» واعتبره «ميكروبًا قد أصاب المتعلمين والفلاحين معًا». ولكنه عارض بشدة تفسير البرديسي لـ «أزمة الزواج» (١-2). دحض فتحى ادعاء البرديسي بأن المجتمع المصرى يفتقد لنساء متعلمات ورجال برواتب كافية ولكنه وبنبرة قومية جلية أضاف «إن

المصريين باستطاعتهم أن تكون لديهم مشاريع ووظائف.. ولكننا عندما ننظر حولنا نجد أن الشركات والمحال التجارية في أيدى الأجانب» (٢). وبينما ربط فتحى مباشرة بين «أزمــة الزواج» والاحتلال البريطاني إلا أنه لام الرجال المصريين أيضًا:

فلو أن المصريين استغلوا إمكاناتهم بجدية وكثافـة فـإنهم يسـتطيعون إثبـات وجـودهم في التجارة وجمع ثروة طائلـة. إن شـباب هـذه الأيـام يقضـون أوقـاتهم في المقـاهي وأمـاكن اللهو.. يبددون ما لديهم من مال، بينما يستطيعون لو اقتصدوا أن يدخروا مبـالغ كبـيرة من المال الذي ينفقونه في المقاهي، والشيشة، والشراب، واللهو (٢).

وبينمـا تناول فتحي الوضع الاقتصادي تحت الاحتلال البريطاني بنبرات مناهضة للاحتلال، إلا أن انتقاده لم يسـتهدف لا النسـاء الجـاهلات ولا الأسـر الماديـة ولكــنه اسـتهدف العـزاب أنفسهم. وأكثر من هذا، أنه دعـاهم مباشـرة لأن يصـبحوا رعايـا أكـثر إنتاجيـة وذلـك حـتى يعالجوا «أزمة الزواج».

بالـفعـل، ومنذ وقت مبكر في ١٨٩٠، تحسر مراسلــو الصـحف والمصـلحون الاجتمـاعيون على ارتفاع معدل العزوبية وانخفاض معدلات الـزواج المصـرية. فعلى سـبيل المثـال، في رسالته الشهيرة عام 1899 حول المرأة المصرية «تحرير المرأة» تناول قاسم أمين، وهو قاض مسلم وزعيم وطني، مشكلة العزاب. وهذه الرسالة التي استخدم فيها أمين براهين إسلامية لتبرير دعوته لإصلاح أوضـاع المـرأة، كثـيرًا مـا يحتفى بهـا على اعتبـار أنهـا النص المؤسس للنسوية في مصر. وكثيرًا ما اعتـبر أمين «أبـو النسـوية العربيـة» وذلـك بسـبب دعوته لإنهاء حجاب المرأة وعزلتها وإنهاء سـوء اسـتخدام الرجـال لحـق الطلاق والتعـدد (Abdel Kader 8, Cole 401, Haddad 160, Tignor 341). انتقد العديد من مؤرخي النسوية المبالغة في التركيز على نص أمين والذي أدى إلى الاعتقاد الخـاطئ بـأن النسـاء المصريات لم يكن منخرطات في الجـدل حـول قضـايا النسـاء (Ahmed 162 0 163, Badran 18– 19, Baron, The Women’s Awakening in Egypt 4-6). ولكن يبدو أنهم قد أجمعوا على أن «قضية المرأة»، والتي تميزت بأنهـا الجـدل الـذي انبثـق بين المفكرين المصريين في بدايات القرن العشرين، قد تناولها الرجال أولا حتى لو أن النساء سرعان ما شاركن فيه. (Badran 16– 19, Kandiyoti 3, Shakry 129-131). ووفقا لما قالته بدران «كان البحث عن تفسير لتـأخر وطنهم هـو الـدافع للرجـال للتحـدث بصـيغ نسوية» (16). إن اهتمام الرجال الوطنيين بحقـوق النساء والذي تركـز حـول قضـايا مثـل التعليم، الحجاب وتعدد الزوجات كان يصور على أنه تزامن مع برنامج أوسـع لــ «التقـدم» والتنـاغم بين الإسـلام والحداثـة (Kandiyoti 3) وبينمـا ركـز بـاحثون آخـرون فقـط على تفسير أمين لتخلف المرأة المصرية، فإنني مهتمة أكـثر بكيفيـة تفسـيره للرجـل المصـرى وخاصــة العـازب بالمقارنــة مـع المـرأة المصـرية وذلـك في سـياق خلـق رعايـا وطنـيين وعصـريين في المسـتقبل. وبالفعـل، يصـعب فهم بنيـة الرجولـة المصـرية بـدون دراسـة تجاورها الآني مع الأنوثة المصرية والتي من خلالها تعرف تعريفًا ثابتًا كما ذكر أمين:

«إن كـل رجـل يظن أن الـزواج سـوف يمنحـه رفيقـة... سـوف يصـاب بالإحبـاط. إنـه من المستحيل بالنسبة له تحقيق هـذه الصـحبة بـالزواج. وهـذا يفسـر سـر النفـور من الـزواج والذي نلاحظه بين القادرين من الشـباب من حولنـا. إن زيـادة عـدد الرجـال المثقفين هـو نتيجة للاهتمام بتنشئة الصبيان. إن زيادة عـدد الرجـال المثقفين سـوف يسـتوجب تطـبيق الطرق السليمة لتنشئة النساء؛ طرقا تعتمد على أسس التعليم... ليست مبالغة أن نـدعى أن الجيـل الجديـد من الشـباب يفضـل العزوبيـة على الـزواج لأنهم لا يعتقـدون أن الـزواج بصورته الحالية سوف يحقق أيًا من أحلامهم. أنهم يرفضون الارتباط بامرأة لم يسبق لهـم رؤيتها. ما يفضلونه في الزوجة هو أن تكون صديقة يمكن أن يحبوها وأن تحبهم (٨١– ٨٢).

لقـد قـدم «أمين» سـببين «لتفضـيل» الرجـال للعزوبيـة على الـزواج: أولاً: نقص النسـاء الملائمات المتعلمات واللائي يمكنهن تحقيق صحبة مشبعة. وثانيًـا: عـادة الـزواج المـرتب والتي تحول دون التقاء الخطيبين قبل يوم الزفاف. إن قيامه بالتعبئـة ضـد نمـوذج المـرأة الجاهلة يعمل من خلال منظومـة معقـدة من الافتراضـات حـول تخلـف مصـر، خاصـة في علاقتها بتعليم وتقدم نسائها. ولكن نقـده لم يوجه للنساء أنفسـهن بـل للمجتمـع المصـرى برمته. وباستخدامه لفظ التفخيم «نحن» فإنه يدعو أقرانه المصريين لحسن تنشـئة وتعليم بناتهم. وبالمثل فإنه يدعو إلى نبذ الزواج المرتب، وهذا لا يستلزم «التطـبيق الأعمى للقيم الغربية» ولكن على العكس فيه «عودة للأسس الدينية وتقاليد المسلمين الأوائـل» والـتي «سوف تساند الشباب وتساعدهم على تحقيق أهدافهم» (83).

وكما لاحـظ بـاحثون آخـرون، فـإن «أمين» لم يكن بالضـرورة «نسـويا» منشـغلا بمصـالح النساء. ففي الفقرة السابقة، كان اهتمامه منصبا على الرجال العزاب وليس على عنوسة النسـاء. فبالنسـبة لهـذا القـومي البـارز «زيـادة عـدد الرجـال المثقفين» سـيكون خسـارة لمستقبل الأمة إن لم يجدوا الزوجات الملائمـات (1). إن أفكـار «أمين» تحتـاج لأن توضـع في محيط استعماري حيث «الأمهات الجاهلات السذج قـد أصـبحن يشـكلن مشـكلة كمــا أصبحت الأمومة رمزًا لتخلف الأمة» (SHAKRY 135).

وكما أوضحت أمنية شاكري وتيمـوثي ميتشـل فـإن الأمومـة في مصـر المسـتعمرة كـانت أساسية لتكوين الهويـة القوميـة واسـتتبع ذلـك تكـوين سلسـلة من الممارسـات العقلانيـة والتي مـيزت النسـاء كتجسـيد للتخلـف المصـرى وكمجـال للحداثـة في نفس الـوقت أكـد «أمين» من عدة نواحٍ فكـرة تشـاترچي حـول «العهـد المـزدوج» الـذي عـانى منـه الفكـر القومي المناهض للاستعمار. فلكي يشكل نفسه كوطنى، تؤكد تشاترچي، كان على الفكـر المناهض للاستعمار أن «يظهر كذب الادعاء الاستعماري بأن الشعوب المتخلفة غير مؤهلة لحكم نفسها في ظروف العالم الحديث. ولقد رفضت القومية تلك الدونيـة المزعومـة من قبل المحتلين. كما أكدت أن الأمة المتخلفة تستطيع «تحديث» نفسها مع احتفاظها بهويتها الثقافية. وعليه أنتجت خطابا تتحدى فيه ادعـاء الاحتلال بالهيمنـة السياسـية، إلا أنهـا أيضًـا ارتضـت ذات المعطيـات الفكريـة بشـأن «العصـرية»؛ تلـك الـتي ترتكـز عليهـا السـيطرة الاسـتعمارية (30). (Nationalist Thought and the Colonial World) وبـالطبع نلحظ تأكيد «أمين» على احتفاظ مصر بهويتهـا الثقافيـة حينمــا وضـع دعوتـه للإصـلاح من خلال تقاليد إسلامية عقلانية. وكما لاحظت شاكرى فإنه حتى المصلحين المتأثرين بـالغرب قد وضعوا مشروعاتهم دفاعا عن الإسلام ونقدا للتقليد. وكانت مشروعاتهم كثيرًا ما تصـاغ للتدليل على أن «الإسلام الحق» متلائم تمامًا مع العصرية» (148).

وقد يكون «أمين» قد انتحل الافتراضات الاسـتعمارية حـول «تخلـف» المجتمـع المصـرى والنساء، إلا أنه كان سـريعًا في الإشـارة إلى أن ممارسـات مثـل الـزواج المـرتب ليسـت ممارسات إسلامية. فمن وجهة نظره «الإسلام الحق» متناغم تمامًا مع الزواج «العصري» الذي سيمكن الرجال المصريين من الزواج وإنتاج مواطنين للأمة في المستقبل.

4- زواج القاصرات، الأمهات الناضجات:

لم تستخدم «أزمة الزواج» في الإشارة فقط للرجال الذين لم يسـبق لهم الـزواج ولكنهـا استخدمت أيضًا للإشارة للرجال الذين يتزوجون القاصرات. ففي بدايات القـرن العشـرين طرحت عدة مشاريع وقوانين لإعادة تنظيم قوانين الأحوال الشخصية الإسـلامية بخصـوص الـزواج والطلاق[4]. وصـدرت التشـريعات الرئيسـية في قـوانين 1931،ــ ١٩٢٩، ١٩٢٣، 1920[5].

وعلى الرغم مـن أن العديد من الباحثين قد ناقش هذه الاصطلاحات القانونية الـتي أثـرت على الزواج والطلاق، إلا أن تناولهم ظل على الأغلب وصفيا لما استتبعته هـذه القـوانين (ANDERSON, BADRAN, ESPOSITO, HATEM, SONBOL)

قلة وإن وجدوا، هم الذين ناقشـوا كيف ولـم طرحت هـذه القـوانين ومــن الـذي طرحهـا، وكيـف كـان رد فعـل الجمهـور العـريض على هـذه القـوانين، وأين يمكن أن تتوافـق هـذه القوانين مع منظومة القوميـة المصـرية. وفـوق هـذا، وباسـتثناء بـارون، تجاهـل البـاحثون الجدل الصحفى حـول الـزواج في العقـدين الأولين من القـرن العشـرين وكـذلك التشـريع الرئيسي الخاص بالزواج والذي تم اقتراحه عـام 1914. إن التشـريع الخـاص بـالزواج في هذه المرحلة لا يمكن فهمه قبل دراسـة المنـاظرات العامـة في بـدايات القـرن العشـرين والتي مهدت الساحة لتمرير هذه القوانين. وعلى الرغم من أن المقترح التشريعي الخاص بـالزواج لعـام 1914 لم يقـر كقـانون إلا أنـه يرمـز للمحاولـة الأولى الهامـة للإصـلاحيين القوميين المصريين لتمرير تشريع ينظم الزواج. إن مقترح عام 1914 هام هنـا لأنـه يرمـز لبداية محاولات الوطنيين المصـريين لبنـاء رؤيـة جديـدة للـزواج «الحـديث» لخلـق أسـرة وطنية. ففي مارس 1914 قدم النائب زكريا بـك نـامق مشـروع قـانون بخصـوص الـزواج للمجلس التشريعي([6]) ومن بينها مقترح لتحديد السن القانوني لزواج الفتيات بسـتة عشـر عاما. أشعل مشروع القانون اعتراضات واسـعة كمـا أشـعل عـدة أسـابيع من المناقشـات العامة في الصحف، حيث ناقش الصحفيون والقـراء على السـواء السـن المناسـبة لـزواج الفتيات وكذلك الواجب الوطني وأهداف ومعاني الزواج (٧).

أثار سن الزواج على وجه الخصوص ردود فعل ساخنة حيث ناقش القـراء السـن الملائمـة للزواج في مقالات الصفحات الأولى ورسـائل للمحـرر، طـارحين وجهـات نظـرهم وكـذلك مقترحاتهم. وبينما بدأت مناقشات ١٩١٤ بكتاب رجـال، إلا أن جـدلا حـول السـن المناسـبة لزواج الفتاة كان قـد دار بين الكاتبـات في العقـد السـابق حيث لاحظن أن الفتيـات اللائي يتزوجن في سـن صـغيرة يكــنّ عرضـة للحمــل العسير والقاتـل وعرضـة لأمـراض مثـل الهيستريا (راجع على سبيل المثال NASIF ٣٢).

كان نامق يعتقد أيضًا أن القاصرات يعرضـن صـحتهن للخطـر بـالزواج المبكـر وعليـه فقـد استشار العديد من الأطباء لتحديد السن «المعتدلة» بستة عشر عامـا، وذلـك على الـرغم من إدراكه أن هذه السن المقترحة سوف تلاقي رفضًا شـديدًا بين المسـلمين (PISK 6) وكما أوضحت بارون، لم تجد السلطات الإسلامية أي أساس في القانون الإسلامي لتحديـد قيـود لأدنى سـن لأن الرسـول محمـد تـزوج أصـغر زوجاتـه وعمرهـا سـت سـنوات (The Making & Breaking of Marital Bonds 281). وحتما حاول أطباء المسلمين تفنيد الاكتشافات الطبية التي تؤكد أن زواج القاصرات يشكل خطراً. أحد هؤلاء الأطبـاء، محمـد صدقى جادل قائلاً: إن الحمل يسرع بنمو الجسم كلـه وهـذا هـو السـبب أننـا نجـد أجسـام الشابات تنمو بمعدل أكبر بعد الإنجاب من مثيلتها في العمـر والـتي لم تـتزوج. إن النسـاء الصغيرات الصحيحات لديهن غزارة من الـدماء القويـة الـتي تقـذفها بمنبـه منعش يخـترق الأجسام الضعيفة للرجال المسنين وينشط دماءهم الواهنة ويقوى أعضاءهم الضـعيفة. إن المعارف العلمية تذكر لنا أمثلة لرجـال مسـنين اسـتعادت شعورهــم البيضـاء لونهـا ونمت أسنانهم مرة أخرى من جراء زواجهم بنساء صغيرات. ولا يوجد شـك في أن صـحة الفتـاة في سن البلوغ تكون في أوجهـا وعليه سيكون لذلك تأثير قـوى على الرجـال أكـثر من أي وقت آخر. وعليه يستفيد الزوج بتحسن صحته بينما تستفيد الزوجة من ماله ومركـزه (1). وعلى الـرغم من مثـل هـذه الأسـباب الطبيـة «المقنعـة» إلا أن محـرري الأهـرام سـاندوا مشروع نـامق قـائلين: إن الـزواج ليس فقـط من أجـل النسـل، كمـا لا أن يجب أن نجلب

الذريــة للوجــود فقــط ولكن على العكس، فــإن مســئوليتنا أن نتأكــد من أن ذريتنــا قويــة ونشيطة وإن تنشئتها سليمة فهل يمكن أن يتحقق هذا الهدف بالزواج من نســاء صــغيرات السن ؟ نحن نقول لا وألف لا ! فنحن نستطيع أن نبني صرحا قويا ضـخما من مـواد قويـة. إن الأمة القوية يمكن أن تبنى فقط من ذرية كبيرة، حسنة التنشئة ومتعلمــة. ومثــل هــذه الذرية يمكن أن تكون فقط من أمهات ناضـجات. إن الأمــة تحتــاج لنســاء ناضـجات وليس لفتيات («زواج القاصرات»، ١).

مرة أخرى، نرى تعبئة الأمهات من خلال الخطاب الوطني، وهذا يؤكد وجهـة نظـر شـاكري وميتشل بأن الأمومة في مصر المحتلة كانت أساسية لتكوين الهوية القوميــة. ورغــم ذلــك، ففي هذه الفقرة لم تكن الأمومة مذكورة ضمن ممارسات استطرادية تركز على الأمهـات غير المتعلمات والجـاهلات بالمقارنـة مـع مـثيلاتهن الأوروبيـات ولكن عـبر علاقـة الأمومـة بالســن والنضــج. ومن أجــل إقنــاع المســلمين المصــريين برفــع ســن زواج الفتيــات صــاغ المحررون مناقشات من خلال خطاب وطني حــول «أمــة قويــة» وذلــك حــتى يــروق لكــل المصريين.

وعلى الـرغم من المسـاندة الواسـعة الـتي حظى بهـا مشـروع نـامق بين القومـيين إلا أن المشروع تعـرض لهجـوم عـنيف حـتى أجـبر نـامق علــى سـحبه (Risk 6) إلا أن سـحب مشروع نامق لم يضـع النهايـة لإصـلاح أمـور الـزواج. وهـذا مـا أكـده إقـرار هيئـة المدونـة المصرية وإجراءات المحاكم الشرعية ١٩٢٣ بتحديـد السـن القانونيـة لـزواج النسـاء بسـتة عشر عاما (Anderson 225, Baron “The Making and Breaking of Marital Bonds” 281, 51 52).

ترى باحثات نسويات أن ما نجم عن الإصلاحات الخاصة بالزواج في العشــرينيات، وبعبــارة أميرة سنبل، كان السبب وراء ما تعانيه المرأة المصرية من اســتعباد في الــوقت الــراهن، وأن الأمر أريد به أن تدعم النساء دولة جديدة تــرعى النظــام الأبــوى (11). ولقــد أشــارت مرينالينى سينهــا لنقطة شبيهة في حالة الهند المحتلة حيث جادلت بأن تمريــر الإصــلاحات الخاصة بالزواج لـم يكن معنيا بالضـرورة بتحسـين أوضـاع النسـاء ولكن مرينـالينى سـينها تشير إلى أن مرسوم منع زواج الأطفال لعام ١٩٢٩ كان أكـثر اهتمامًـا بـالالتزام بالعصـرية ولقد صنع نقطة تحول حاسمة بين انعدام شرعية الاحتلال كمصدر للتمدن وحلول الوطنيـة الجديدة للهند المعاصرة (207). إن حالة مشروع 1914 وما دار حوله من مناقشات تشى بتوترات شبيهة وملابسات للعصرية الاستعمارية في الحالة المصرية.

وبالفعل، عند مناقشة الجدل الذي دار حول مشاريع القوانين مثل مشـروع 1914 بصـورة منظمة سوف يبدو واضحًا أن الاصلاحيين المصريين سعوا إلى تحديد وإعادة تعريف قوانين الزواج من أجل خلق وجود شرعي للأسرة «العصرية». كان هدفهم على ما يبدو هو خلــق رعايا وطنيين متزوجين يشكلون عائلات قومية سوف تكون أساسا لدولـة حـرة خاليـة من الأمراض الاجتماعية. ولكن حقيقة أن مقـترح 1914 لم يقـر تشـى بـأن النمـوذج الوطـني للزواج الناضج كان يلاقي اعتراضا شـديدًا خاصـة في مجتمـع يحظى فيـه زواج القاصـرات بإجازة دينية. وفي مقابل ما يراه الباحثون من أن رؤى الزواج والأسرة التي ترعاها الدولـة كانت تخطيطية ومسيطرة فإن الجدل حول مشروع قانون ١٩١٤ يكشـف أن هـذه الأفكـار السائدة لم تمر بدون تحدٍ[8].

5– استنتاجات:

عندما تحسر الكتاب المصريون في بدايات القرن العشرين على «أزمة الـزواج» والحاجـة إلى الإصلاح، كانوا كثيراً ما يستخدمون الزواج كتعبـير مجـازي لمناقشـة التغـيرات الأوسـع اجتماعيًـا واقتصـاديًا وسياسـيًا والـتي اكتسـحت المجتمـع المصـرى أثنـاء هـذه الفـترة المضـطربة. وعلى الـرغم من أن الكتـاب الـذين تمت دراسـتهم في هـذه الورقـة يمثلـون شريحة صغيرة من المجتمع المصرى، وعلى الرغم من أن مناظراتهـم ووسـائلهم وآرائهم لم تكن متماسكة، فلقد استخدموا عـددًا من الاسـتراتيجيات المضـمنة في الكثـير المتعـدد من الخطابات: دينى، مـدنى، وطـني، منـاوئ للاسـتعمار واقتصـادي. إلا أن الفرضـية الـتي تجمعهم جميعًـا هي أن إصـلاح الـزواج سـوف يسـهل عبـور مصـر للحداثـة. فعن طريـق «تحديث» الزواج يستطيع الوطنيون المصريون وضع نهاية للاستعمار البريطاني والحصـول على الاستقلال. وسواء اسـتخدموا الـزواج لنقـد المجتمـع والآبـاء أو أدوار الرجـال كعـزاب والنساء كأمهات إلا أن كل هؤلاء الكتاب كانوا يعبرون عن رؤى متضاربة حول الأسرة التي تمثل موقعا تسـتطيع المسـتعمرة المصـرية من خلالـه أن تمـارس الإصـلاح وأن تثبت أنهـا «عصرية» وعليه تستحق الاستقلال السياسي.

وعندما تحسر الصحفيون المصريون والمصلحون الوطـنيون على أسـباب «أزمـة الـزواج» فـإنهم لم يكونـوا يشـيرون فقـط لقلقهم بشـأن زيـادة نسـبة العزوبيـة أو بشـأن زواج القاصرات، بل كانوا يستخدمون الزواج كوسيلة لتصور الأمة المصـرية بعـد انتهـاء الاحتلال وللتعبير عن مخـاوفهم بشـأن مسـتقبلها. فلن يسـبب الفسـاد في هـذه المؤسسـة سـرقة الأرواج المناسبين والآباء لهذه الأمة فقط بل يمكن أيضًا أن يهدد إنتاج مواطني المستقبل. وعلى الرغم من أن مناقشات «أزمة الزواج» كثيرًا مـا تضـع النسـاء المصـريات في قلب عملية الإصلاح، فـإن كلاً من النسـاء والرجـال قـد حملـوا المسئولية كاملـة عن «الأزمـة» وآثارها الضارة على مستقبل الأمة المصرية. فالرجل المصـرى بوصـفه «متحضـرا» وأحـد الرعاية المخلصين قـد وجـه لأداء دوره السياسـي بـالزواج من مصـرية وتعليم بناتـه بينمـا وجهت المـرأة المصـرية لتحسـين تعليمهـا وكفاءتهـا المنزليـة لكي تجتـذب زوجـا مصـريا. وعليـه، فـإن الجـدل العـام حـول «أزمـة الـزواج» يكشـف تعـدد واختلاف الآراء للوطنيـة المصرية في بدايات القرن العشرين وكيـف فهمت النخبـة المصـرية الترابـط بين هـويتهم الزوجية والوطنية، فإن هذه المناقشات تكشف إحدى الطرق المحورية التي تم من خلالها تعلم وممارسة خبرة المعاصرة والوطنية في مصر المحتلة قبل ثورة 1919 بوقت طويل.

الهوامش

(١) استهل الوطنيون المصريون ثلاث سـنوات من الصـراع من أجـل الاسـتقلال مـع بدايـة ثورة 1919 عندما تقاعست بريطانيـا عن رفـع حالـة الحمايـة الـتي فرضـتها إبـان الحـرب العالمية الأولى. فعلى الرغم من آن بريطانيا احتلت الإقليم العثماني المصري عسكريا فى ١٨٨٢ وأنشأت به نظامًا استعماريًا جديدًا فإن الإقليم لـم يوضـع تحت الحمايـة العسـكرية حـتى انـدلاع الحـرب العالميـة الأولى في 1914. وفي عـام ١٩٢٢ منح البريطـانيون مصـر استقلالا صوريا ووقع دستور في عام ١٩٢٣.

(٢) إن الاعتراف بالبغاء وتنظيمه قد وجد بصـور متعددة منذ القرن التاسع عشـر وأضـافت إليه سلطات الاستعمار البريطاني نظامًا رسـميًا يحكمـه في 1905. ولقـد أبقت الحكومـة المصرية على القوانين الاستعمارية في مكانها بعـد حصول مصر على الاسـتقلال الصـوري من الحكم البريطـاني في عـام ١٩٢٣ وذلـك حـتى ألغى تنظيم الدولـة للبغـاء رسـميا في 1953 (Badran206, Tucker 151-155).

(3) إن هذا الاقتباس وغيره مما تم من المقالات والخطب هو من ترجمتي إلا إذا كان الاقتباس من مصدر ثان. وبالنسبة للأسماء والكلمات العربية المنقولة للإنجليزية فقد اتبعت في النقل نظام الجريدة الدولية لدراسات الشرق الأوسط.

(4) إن المصريين قدموا كل تلك المشاريع القانونية والقوانين. وعلى عكس الهند المستعمرة، لم يحاول المسئولون البريطانيون الإصلاح أو جعل النظام القانوني الإسلامي في مصر «انجليزيا» وذلك على الرغم من كثرة انتقاداتهم للمحاكم الشرعية (Brown 38). ولقد أوضح الحاكم الانجليزى لمصر في الفترة من 1883–ـ 1907 اللورد كرومر ذلك «لو كان لهم (المحاكم الشرعية) أن يتحسنوا فعلى حركة الإصلاح أن تأتى من الداخل. لابد وأن يبادر بها المصريون أنفسهم. فأي محاولات جادة لفرض الإصلاح بالضغط من الخارج سوف تكون شديدة الحمق وعلى الأغلب سوف تبوء بالفشل» (515).

(5) كان قانون ١٩٣٨ هو آخر تشريع ضخم يتناول الأسرة حتى عام 1979 عندما منح مرسوم رئاسي لأنور السادات النساء بعض المكاسب الضئيلة بالنسبة لحقوق الطلاق، فقط ليتم إلغاؤه بعد عدة سنوات (Hatem 19)

(6) أنشأ المجلس التشريعي في 1913 باندماج المجلس الأعلى واللجنة التشريعية، وكان يضم إصلاحيين وطنيين، محاميين، وإقطاعيين والذين كانوا ينشدون الإصلاح الداخلي كوسيلة لاستقلال مصر (Baron, The Women’s Awakening in Egypt 33).

(7) يوجد العديد من المقالات لا يمكن ذكرها هنا ولكنها كلها نشرت في الجرائد اليومية والأهرام من ضمنها وذلك طوال شهر مارس 1914.

(٨) بوتمان Botman على سبيل المثال تناقش قائلة «السياسيون المدنيون كانوا معارضين للتدخل في المجال الخاص للأسرة (49). وادعت حاتم Hatem أن التحالف الوطني الذي تشكل ضد البريطانيين عزز من النظام القانوني الأبوى: فبينما عزز النظام الأبوي البازغ من اشتراك النساء في «المجال العام» فإن التزام الدولة بالفكر الوطني عمل ضد التغيير في المجال الخاص واستمر في التحكم في المجال الخاص عبر قانون الأحوال الشخصية (٢٦).

المراجع الأجنبية

Abdel Kader, Soha. Egyptian Women in a Changing Society, 1899-1986. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1987.

Ahmed, Jamal Mohammad. The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. London: Oxford University Press, 1960.

Amin, Qasim. The Liberation of Women and The New Woman, 1899.

Transl. Samiha Sidhom Peterson, Cairo: The American University in Cairo Press, 2000.

Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism. New York: Verso, 1983.

Andeson. James N. D. “Law Reform in Egypt:1850-1950.” Political and Social Change in Modern Egypt: 1850-1950. Em. P. M. Holt. London: Oxford University Press, 1968.

Badran, Margot. Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Balibar, Etienne. “The Nation Form: History and Ideology: Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. Transl, Chris Turner, Eds, Etienne Balibar and ImmanuelWallerstein, London: Verso, 1991.

Baron, Beth, :The Making and Breaking if Marital Bonds in Modern Egypt.: Women in |Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender. Eds. Nikki R. Keddie and Beth Baron. New Haven: Yale University Press, 1991. 275-291.

----------. The Women’s Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press, New Haven: Yale University Press, 1994.

Beinin, Joel, and Zachary Lockman. Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882-1954.

Princeton: Princeton University Press, 1987.

Bier, Laura, “Prostitution and the Marriage Crisis

Bachelirs and Competing Masculinities in1930s Egypt.” Paper presented at the Middle Eastern Studies Association 2001 Annual Conference, San Francisco, CA, November 20, 2001.

Blewett, Mary H. “Manhood and the Market: the Politics if Gender and Class among the Textile Workers of Fall River, Massachusetts, 1870-1880. “Work Engendered: Toward a New History if American Labor, Ed, Ava Baron, Cornell University press, 1991. 92-113.

Botman, Selma, Engendering Citizenship in Egypt. New York: Columbia University Press, 1999.

Booth, Marilyn. May Her Likes Be Multiplies: Biography and Gender Politics in Egypt. Berkeley: University of California Press, 2001.

Brown, Nathan. The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf. Cambridge University Press, 1997.

Chatterjee Partha. The Nation and Its Fragment: Colonial and Postcolonial Histories, Princeton: Princeton University Press, 1993.

----------. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? London: Zed Books, 1086.

Cole,Juan. : Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt". International Journal of Middle Eastern Studies 13 (1981): 387-407.

Cott, Nancy F, Public Vows: A History of Marriage and the Nation. Cambridge: Havard University Press, 2000.

Coury, Ralph M. "Who 'Invented' Egyptian Arab Nationalism? " International Hournal of Middle Eastern Studies 14 (1982): 429-281 and 459-479.

Cromer, Evelyn Baring. Modern Egypt, Vol. London: MacMillan and Company, 1908.

Dunne, Bruce W. "Sexuality and the 'Civilizing Process' in Egypt. " Diss. Georgetown University. 1996.

Eley, Geoff, and Ronald Grigor Suny. "Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation." Becoming National" A Reader. Eds. Geoff Eley and Ronald Grifor Suny, New York: Oxford University Press. 1996. 3-37

Esposito, John L. Women in Muslim Family Law. 2nd ed. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

Gellner, Ernest. Nations and Nationalisms, Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Gershomi, Israel, and James P. Jankowski. Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930. New York: Oxford University Press, 1986.

--------. "Introduction, " Rethinking Nationalism in the Arab Middle East. Eds James Jankowski and Israel Gershoni, New York: Columbia University Press, 1997. ix-xxvi.

-------. Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945. New York: Cambridge University Press, 1995.

Goldschmidt, Arthtr Jrthur Jr. Modern Egypt: The Formation of a Nation-State. Boulder: Westview Press, 1998.

Haddad, Yvonne Y. "Islam, Women and revolution in Twentieth-Century Arab Thought. "The Muslim 'world 74 (1984): 160.

Hatem, Mervat, "The Enduring Alliance of Nationalism and Patriarchy in Muslim Personal Status Laws: The Case of Modern Egypt." Feminist Issues 6, 1 (1986): 19-43.

Hobcbawn, Eric. Nations and Nationalisms Since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Kandiyoti, Deniz.” Introduction.”Women, Islam, and the State. Ed. Deniz Kandiyoti. Philadelphia” Temple University Press, 1991. 1-21.

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayid. “The Revolutionary Genntelwomenin Egypt” Women in the Muslim World. Ed. Lois Beck and Nikkie R. Keddie. Cambridge: Harverd University Press, 1978. 261-276.
Mitchell, Timothy. Colonising Egypt. Berkeley: University of California Press. 1991.

Philipp, Thomas. “Feminism and Nationalist Politics. “Women in the Muslim World. Ed. Lois Beck and Nikkie R. Keddie. Cambridge: Harvard University Press, 1978. 277-294.

Pollard, Clarissa Lee, “Nurturing the Nation: The Family Politics of the 1919 Egyptian Revolution, “Dissertation, Uinversity of California. 1997.

Rizl, Uunan Labib, “Al-Ahram” A Diwan of Contemporary Life.” Al-Ahram Weekley 388 July 1998: 1-7.

Safran, Nadav. Egypt in Search of a Political Community. Cambridge : Harvard University Press, 1961.

Scott, Joan Wallach. Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press, 1988.

Shakry, Omnia. “ Schooled Mothers and Structured Play : Child Rearing Turn-of-the-Century Egypt,” Remaling Women: Feminism and Modernity in the Middle East. Ed. Lila Abu-Lughod. Princeton: Princeton Universty Prfess, 1998. 126-170.

Sounbol, Amira El Azhari. “Introduction” Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History Ed. Amira El Azhari Sonbol. Syracuse: Syracuse University press, 1966. 1-20.

Tignor, Robert. Modernization and the British Rule in Egypt. 1882-1914. Princeton: Princeton University Press, 1966.

Tucker, Judith E. Women in Nineteenth-Century Egypt, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Vatikiotis, p. J. The History of Modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak. Baltimore” Johns Hopkins University Press, 1991.

Zayid, Mahmud, Egypt’s Struggle for Independence. Beirut: Khayats, 1965.

المراجع العربية

1- البرديسي، محمد. «إعـراض الشـبان عن الـزواج»ـ رسـالة إلى المحـرر. الأهـرام، 15 ديسمبر، ١٩١٣: ١.

٢- الـرافعي، عبـد الـرحمن. ثـورة 1919. الأجـزاء 1-3. القـاهرة: دار المعـارف، 1949، 1955، 1967.

3- رمضان، عبد العظيم محمـد إبـراهيم. تطـور الحركـة الوطنيـة المصـرية. أجـزاء ٢- ٤. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.

4- «زواج البنات الصغيرات» كلمة المحرر. الأهرام. ١٨ مارس 1914: 1.

5- سالم، لطيفـة محمـد. المـرأة المصـرية والتغـير الاجتمـاعي 1919-ـ 1954. القـاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

6- السـبكي، آمـال كامـل. الحركـة النسـائية في مصـر، ١٩١٩- ١٩٥٢. القـاهرة: الهيئـة المصرية العامة للكتاب، 1986.

٧- صدقى، محمد توفيق. «سن الزواج للبنات: دراسة علمية، دينية وقانونية» الأهرام، ١٢ مارس 1914: 1.

٨- غربال، محمد شفيق. تاريخ المفاوضات المصرية والبريطانيـة، ١٨٨٢- ١٩٣٩. القـاهرة: القلم، ١٩٥٢.

٩- فتحى، إبراهيم أحمد. «إعراض الشبان عن الزواج» رسـالة إلى المحـرر. الأهـرام، 19 ديسمبر، ١٩١٣: ١- ٢.

١٠- ناصف، ملك حفنى. النسائيات. القاهرة: الجريدة، 1910.

دراسات

الموروثات الأمومية: الوساطة والاتصال بين الثقافي

في رواية « خارطة الحب» لأهداف سويف

بقلــم: إليزابيث بيشوب

ترجمة: أميرة عبد اللطيف

في رواية أهداف سويف «خارطة الحب»، تتضمن الموروثات الأمومية ميراث الجينات مثل شكل العين ولون الحاجب ونبرة الصوت. كما تعد الموروثات الأمومية مدخلا للممتلكات وهدايا الأمهات لأولادهن. وتيسر هذه الموروثات حركة توليد الكيانات الثقافية والقومية المهجنة، من خلال تحدث العربية والإنجليزية والفرنسية بطلاقة.

تمثل رواية «خارطة الحب» محاولة لإعادة كتابة تاريخ مصر الحديث من خلال تجارب النساء، إذا أخذنا في الاعتبار دور الأب دون النظام الأبوي (الذكوري). وتميز الكاتبة التناقضات بين الطبيعة الوثائقية (الموضوعية) لأحوال الدولة المعاصرة، وبين شفوية اهتمامات النساء. تعترض زينب هانم «كفى، كفى سياسة... » قبل أن يبدأ ابنها في الحديث «أخبرني عن الناس. وعن أولادك– الله يحفظهم لك– وأمهم. كيف حالهم جميعا ؟ [260](*). في الواقع، تعتبر كيفية إعادة النظر في عالم تجارب النساء، وهو فضاء خاص، هو التحدي الأكبر لتاريخ أدوار النوع الاجتماعي، مع الأخذ في الاعتبار أحدث تسلسل زمني تاريخي مؤسس للأحداث العامة– الذي يمكن قراءتها– الذكورية.

تشرح أمل، وهي سيدة مصرية حضرية ولدت أثناء ثورة ١٩٥٢، لإيزابيل (صحفية أمريكية تدرس العربية) سمة تعدد المعاني للأمومة، في مناقشة مختصرة عن علم اللغويات التركيبي للنظام الأبوي العربي.

«ألم أقل لك إنني سأدرس هذا المفتاح وأطبقه ؟» تقولها إيزابيل ضاحكة.

«وقد فعلت حقًا... » وتلقى أمل نظرة سريعة على الورقة التي أعطتها لها إيزابيل، وإذ تبطئ السيارة خلف عربة يجرها بغل تفرد الورقة على عجلة القيادة وتقرأ:

أمٌّ: الوالدة (وكذلك أعلى الرأس) وأم الشيء أصله

أمّةٌ: الشعب ومنها أَمَّمَ، يؤمِّم

أَمَّ:: قاد في الصلاة، ومنها إمام: من يقود المصلين، قائد ديني مساحة خيالية ثم

أب: الوالد

«ثم ؟» تسألها أمل وهي تعيد لها الورقة، وترى الطريق مفتوحا فتنقل إلى الثاني وتتجاوز المركبات أمامها.

«هذا كل ما عندي، إلا إذا كان لديك اقتراح آخر؟»

تقطب أمل وهي تفكر وتتمتم:

«أبوة، أبوي، لا أذكر استخداما آخر».

«هذا يعني أن مفهومين مهمين للغاية: الوطن والقيادة الدينية، يشتقان من لفظ الأم، فالكلمة تدخل في السياسة والدين والاقتصاد وحتى التشريح، فكيف يقولون إن اللغة العربية لغة ذكورية».

تلتف لها أمل التفاتة سريعة وتبتسم:

«مدهش، لكن من ناحية أخرى يمكن القول أن لفظ «أب» يقف وحده لأنه فريد، لا يرقى إلى مستواه أي تصور آخر ». [165-164]

في رواية «خارطة الحب» الموروثات الأمومية السياسية والدينية والاقتصادية وحتى التشريحية هي نتيجة لاختيارات النساء في القرن التاسع عشر. حيث أعطت الوساطة الأمومية السلالات الثقة في الانتماء المتساوي سواء في القاهرة الحضرية أو في ريف مصر العليا أو في شاطئ الإسكندرية أو في فلسطين. وتستمر وساطة الجدات حتى بعد موتهن لتمكن أمل وعمر وايزابيل من الاتصال عبر الحدود الثقافية.

تتواجد الموروثات الأبوية في القصة ولكن بشكل محدود للغاية، كما أنه موضوع تهمله الأجيال المتلاحقة. ترك أبناء أمل مزرعة جدهم في صعيد مصر لدرجة أن حوائط المنزل لا توجد عليها صورهم. وزرع الجد أشجارًا رمزية تتعلق فقط بحياة في هامش ضيق للمحيط الحضري المزدحم حاليًا في القاهرة.

أما الموروثات الأمومية فتجسدت في محتويات حقيبة السفر في القرن التاسع عشر، وتفريغ الحقيبة يساهم في بناء القصة. حيث تجمع الحقيبة بقايا أغراض حياة سيدتين كأمتعة مختلطة. وأثناء استعراض الكاتبة لمحتويات الحقيبة، تقوم أمل برواية القصة.

«هذه قصة وجدتها في صندوق جلدي قديم، جاء من لندن إلى القاهرة، ثم عاد وسكن صندرة منزل في نيويورك لسنوات قبل أن يجد طريقه مرة أخرى إلى القاهرة فيستقر على أرض غرفة معيشتي في يوم من أيام الربيع في عام 1997. هي قصة امرأتين: إيزابيل باركمان، الأمريكية التي أتت إلي بالصندوق، وآنا ونتربورن، جدتها الإنجليزية وصاحبة الصندوق أصلاً. أما أنا فإن كان لي دور فيها فهو نفس الدور الذي قامت به جدتي منذ مائة عام: دور الراوية لقصة غرام أخيها». (ص 11).

وقد تعرف عمر لأول مرة، عن طريق محتويات الحقيبة، وبعده أخته الأصغر أمل، على طبيعة العلاقة التي تربطهم بإيزابيل.

... **قال وهو يحدثني بالتليفون من أمريكا:**

«هل أعجبتك هديتي؟»

«مدهشة. هل نظرت ما بداخلها ؟»

«سريعًا. رأيت ما يكفي وقلت لابد أن تهمك هذه الأشياء... »

«أنا مستغرقة تمامًا. هل اطلعت على الخطابات، المذكرات ؟»

«ليس كثيراً.. »

«لكن بما يكفي ؟»

«يكفي ماذا ؟»

«يكفي لتعرف من تكون إيزابيل ؟»

«قريبتنا المفقودة– نعم استنتجت ذلك.. »

«لكن لم تخبرها ؟»

«هل كان من المفروض أن أرفع رأسي من الصندوق وأعلـن (وهذه الأوراق أوراق جدتي أنا الآخر) ؟ هل هذا معقول ؟» [133-132]

وذلك حين تقوم أمل بفرز المفكرات والمذكرات المطبوعـة وقصاصـات الجرائـد. وتواجـه كل من أمل والمؤلفـة تحـديات كتابـة تـاريخ النسـاء في مصـر الحديثـة أثنـاء ترجمـة هـذه الوثائق. وتعيـد المؤلفة بإصرار رواية حالة مصـر وعـبء حكم الانتـداب على فلسـطين في خلال وصفها للأدوار العامة للنساء. وكما تحتوي الحقيبة على سجلات لـتراجم غـير موقعـة لآنا عن المجاهدين المصريين، فإن المحتويات تتضـمن أيضًـا العلم القـومي الأخضـر الـذي حملته ليلى في أثناء ثورة 1919. [173]

وتصف هالة حليم، في مقالتها النقدية «ترجمة مصـر» عن روايـة خارطـة الحب، المؤلفـة بأنها «عالمة بالتيار الجديد لنظريـة بعـد الاسـتعمار ورفضـها لثنائيـة المسـتعمر في مقابـل المستعمَر لصالح فهم أدق للتجربة الاستعمارية» (الأهرام ويكلي، ١٢ أغسطس 1999).

وتذكر هالة حليم في ثنائية المسـتعمر في مقابـل المسـتعمَر، أننـا يمكن أن نضـيف ثنائيـة الخاص في مقابل العـام. وفي هذه النقطة، يستدعى العمل الذي قامت بـه أهـداف عمـل كاتبة عربية معاصرة أخرى تكتب بلغة أجنبية، هي الجزائريـة آسـيا جبـار الـتي اختـارت أن تكتب بلغة أوروبية، في وصفها لاقتراب النساء والأولاد المعتاد بين العـربي المسـتعمَر من الشئون الداخلية لفرنسا المستعمِرة في فنتازيا: موكب الحب.

وأنا أدرس مع رواية خارطة الحب كيفية سعيها لحل قضـايا وعي النـوع الاجتمـاعي والـتي يواجهها المؤرخون عند قـراءتهم لوثـائق الماضـي. فتتنـاول المؤلفـة اسـتراتيجيات عديـدة لمحاولة دمج تجربة النسـاء مـع التـاريخ الحـديث. وإحـدى هـذه الاسـتراتيجيات تتمثـل في قراءة بين نصية لأمل، تقارن شهادة آنا ونـتربورن على حـدث عـام بـالتقرير المنشـور عن نفس الحدث. وأثناء قراءة ميكروفيلم للجريدة المصرية اليومية، الأهـرام، تكشـف الكاتبـة عن حذف روايات عن الحداثة السياسية التي تهمل النساء والطبقات الاقتصادية الفقيرة.

أفردت الجريدة صـفحتها الأولى يـوم ٢٩ سـبتمبر 1900 لوصـول البطريـرك فوتيـوس في اليوم السابق إلى المقر البابوي في الإسكندرية. يذكر المقال خطب الترحيب الـتي ألقيت عليه وهو ما زال على متن السفينة في الميناء، ويصف بالتفصيل الموكب الـذي حملـه في شوارع الإسـكندرية: الخيالـة والعربـة الرسـمية للبطريـرك، عربـات الأسـاقفة والقسـس، قناصل الدول الكبرى وغيرها من الـدول الأجنبيـة، أصـحاب المناصـب الرسـمية، المـراتب

الأدنى من القســس، زعمــاء طائفــة الأرثــوذكس، وممثلــون عن الطائفــة من جميــع المحافظات، ممثلون للاتحاد والجمعيات، العلمـاء من شـيوخ الأزهـر، رجـال الأدب، رجـال المال، التجار وأصحاب المهن؛ كل أولئك سـاروا في مـوكب بهيج أمـام صـالون (تريـانون) حيث كانت أرملة شابة قد وصلت لتوها من انجلترا تجلس مـع وصـيفتها وملحـق القنصـلية وحقائبها في عربة مستأجرة تنتظر في مكان قريب، والحوذي يمد يده بقبضة من البرسيم إلى الحصان ويرفع رأسه ليرقب موكب أهل القمة والذكر. (60-59).

ومن بين الموروثـات الأموميـة في الحقيبـة، لوحـة صـوفية مزخرفـة هي أكـثر الموروثـات الأمومية إبداعًا في الحقيبـة. وتبقى لوحـة واحـدة في حقيبـة سـفر آنـا، وهي صـورة الإلـه أوزوريس الفرعونية، التي تتم شكلين في لوحتين أخريين مفقودتين بشكل مـؤقت. لوحـة لصورة إيزيس مفقودة، وتعتقـد أمـل أن الصــورة من الاحتمـال أن تكـون لحـورس أيضًـا. وتذكر أن لوحة إيزيس وضع لها إطار وتم تعليقها على أحد جدران شقة عمـر (أخي أمـل) في مدينة نيويورك. وتستعيد إيزابيل (إيزيس الجميلة، كمـا يـدعوها أبوهـا) لوحـة حـورس، في ظروف ربما لا تخطر للعقل الحديث كما هو الحال بالنسبة لاستيعاب تسميته.

يقدم الإبداع الموجود في هذه الصور واستعادتها قائمـة التحـديات الخاصـة بالدولـة والـتي واجهتها وتغلبت عليها في طريقها إلى المعاصرة. فتأسيس أكاديمية قومية للفنون ومتحف للآثار في القرن التاسع عشر نفس قيمة خلق مجتمع سياسي معاصر، مثل إنشـاء جامعـة قومية. وتقترح مناقشة دور التمثيل الرمزي للشخصـيات قـوادًا وطنـيين حققـوا عصـرانية علمانية عن طريق استلهام الميراث الفرعـوني الرمــزي دون المثـل الإسـلامية للجماعـة السياسية.

وهذه الحقيبة، التي أعيد اسـتخدامها لحفـظ واحتـواء الموروثـات الأموميـة للعائلـة، دخلت مصر في بادئ الأمر على أنها حقيبة سفر تحتوي على ملابس آنا ونتربورن عنـدما وضـعت قـدمها في سـجل خدمـة زوجهـا الأول. وتتبـع مشـاركته في مهـام الاسـتعمار البريطـاني ومراسلة آنا المستمرة لوالده الرأي الدولي المتحرر الذي يعترف بالتناقضـات بين المهـام الحضارية وأنشطة موظفي الإمبراطورية.

كانت آنا ونتربورن تسعى للتجول في القـاهرة ومن القـاهرة إلى سـيناء في رحلـة طويلـة إلى دير سانت كاترين لكنها ليست ذات طابع ديني. وفي استجابتها الأولى للقصة، أشارت هالة حليم إلى ميل الرواية إلى تجارب التخفي في ملابس الذكور كما تصفه، وذلك لأن آنـا ونتربورن كانت تلبس ثياب رجل إنجليزي لكي تسهل حركتها في الأماكن العامـة المصـرية [106، ١٩٢، ٢٧٤]، ويقيم إنكارها المبدئي للتدخل العسكري لزوجها الأول وإنكارها النهائي لهويتها الظاهرية كامرأة انجليزية وإنكارها الأخير لحقيبة سفر مليئـة بملابس سـيدة حـوارًا للروائية مع التقاليد الاستشراقية في القرن التاسع عشر.

ويعد ارتداء ملابس شخصيات أخرى أحد المجـازات الأدبيـة المألوفـة لسـمات الاستشـراق في القـرن التاسـع عشـر، مثـل تبـادل المسـافرات لهويـة محليـة واحـدة لآخـرين. كـانت المسافرات الأوروبيات ينشدن، أثناء اختيارهن للملابس، القـوة لأنفسـهن والـتي لن تكـون متاحة لهن كأفراد. ويرتـدي الرحــالة ملابس رجـال مسـلمين ويتظـاهرون بحالـة اعـتراف مهيمنة حتى يمكنهم الوصول إلى الأماكن المقدسة، أو ترتدى النسـاء ملابس رجـال (لكي يتحركن داخل هذه الأماكن الاجتماعية التي تفضلها الحداثة والظهور الأوروبيين- يشترين أو يستعرن، ويلبسن ثياب شخصيات لا تتماشى مع نسبهن وجنسهن أو وضعهن في الحياة.

وقد أعجبني بصفة خاصة اختيار أهداف سويف للتذكير بهذا الموضوع الأدبي الواسع الانتشار، وذلك لأني أعتقد أن تتابع تغيير آنا ونتربورن لملابسها يلقي الضوء على الموروثات المادية في هذه الرواية والتي تضعف القوى الفردية. في البداية، اختارت آنا ونتربورن أن تستغل هوية زوجها المتوفي كصفة اجتماعية وترتدي ملابس رجل انجليزي أثناء تواجدها في القاهرة. ومع شريف البارودي وأخته ليلى، اللذين استضافاها، استمرت آنا في استخدام أساليبها السياسية كاستراتيجية للوصول إلى الإمكانية الأمثل للتحرك في الأماكن المصرية. وكانت التغييرات التي تقوم بها مختلفة: كانت آنا تظهر كرجل انجليزي في القطار وحتى نقطة التقاطع مع قناة السويس؛ وفي المعبر بجانب السويس كانت ترتدي ملابس سيدة مصرية؛ أما في سيناء فكانت تدع عباءتها تقع لتكشف عن ثياب رجل بدوي بالغ.

في البداية، تحاول أمل الراوية أن تتخيل لون البينوار الذي ترتديه آنا. على الرغم من أنه ليس من نفس لون رباط الجوارب لمولي بلوم، تساعد الألوان أمل في تمييز غموض آنا، بين ارتداء بنطلون وارتداء تنورة، بين اندماجها في بريطانيا المستعمِرة ومصر المستعمَرة، وبين الإعلان العام والنفس الخاصة:

لونه فاتح، رمادي فاتح يميل إلى الأزرق. البطاقة المسندة على التسريحة أمامي تسمى هذا اللون «رحال». بطاقة الألوان هذه لم أستخدمها منذ سنوات، لكني لا أملك أن أتخلص منها، وأتعجب أن بطاقة بهذا الجمال يمكن أن تلقى في سلة المهملات، ومع ذلك فمئات من هذه البطاقات معروضة ميسرة في جميع محلات الأدوات المنزلية والبويات تدعو الداخل والخارج أن يلتقط واحدة، يلقي عليها نظرة ثم يلقي بها في أقرب صندوق للمهملات. مع ذلك تأمل ما تفعله البطاقة بالألوان السبعة: تدخلك برفق إلى قلب قوس قزح، ثم تطلقك في اللون الأزرق، تدعك تتجول على راحتك في الأزرق من طرف إلى طرف: بحار وسموات وعيون نرجس وخزف أصفهان وأثواب العذراء واللمعة الباردة لفيروزة في مقبض خنجر يمنى. تعال إلى الخط الفاصل بين الأزرق والأخضر. يمكن أن تقول بثقة هذا أزرق وهذا أخضر، لكن هذه البطاقات تكشف لك عن التدرج والذوبان والتحول، عن استحالة أن تضع إصبعك على نقطة وتعلن: هنا ينتهي الأزرق ويبدأ الأخضر. ضع نفسك في منطقة التحول- مد ذراعيك على الجانبين بطولهما. الآن يدك اليمني في الأزرق، ويدك اليسرى في الأخضر، وماذا عنك ؟ أنت بين الاثنين، في منطقة التحولات... » [ص 66].

وكما تمتزج ظلال اللون الأزرق مع اللون الأخضر في رواية أهداف سويف، تنتقل آنا ونتربورن من الهوية البريطانية إلى الهوية المصرية، ومن الثياب النسائية إلى ملابس الرجال، وانتقالتها الكبرى هي بين زوجة لمستعمر بريطاني ومساهِمة في حركة مصر الوطنية.

ولكن للرجوع إلى الموضوع الرئيسي للمناقشة، إعادة وهو كتابة أهداف سويف لدور النساء المصريات في تاريخ الدولة الحديثة؛ إخترت أن أختم عن طريق عرض جزئي لمشكلة حول قضية تجسيد النساء، وشخصية القرن التاسع عشر للراوية ليلى البارودي. تستلهم نصوص ليلى البارودي، كما تم تصويرها في الرواية، تقاليد النثر الروائية الحديثة للقرن التاسع عشر مع الحضور السردي وحوارته. ويظهر خطها في الرواية فقط كشهادة وتقدير لنشاطات آنا، وتظهر كلماتها في ثنايا السرد فقط عندما تترجم لمصلحة إيزابيل.

في رواية خارطة الحب، يعد ميراث ليلى البارودي أقل مادية وأكثر أمومية. يشك القارئ المتفاعل مع الرواية في أن هذه المرأة المصرية، كشخصية ثانوية، تتحول إلى المرادف

المادي للصـمت، وذلـك عنـــد إنكـار التجسـيد والسـماح بالتحـدث فقـط في الموضـوعات المسـموح بهـا بالطريقـة المفضـلة. وكمـا تـذكر إللا شـوهات، آخـذة في الاعتبـار النسـاء اليهوديـات السـفارديك في الأفلام الإسـرائيلية الوطنيـة، يمكن مـوت الشخصـية النسـائية الدولة من كتابـة معانيهـا المسـيطرة على حياتهـا الـتي تـركت بـدون شـهادتها. وفي هـذه الحالـة، تحصـل المـرأة المصـرية المعاصـرة أمـل وحفيـدتها وراويـة القصـة على الكلمـة الأخيرة.

تحاول أهداف سـويف في خارطـة الحب أن تعيـد كتابـة تـاريخ مصـر الحـديث لتجـد مكانًـا لحضور الشخصيات النسائية في القرن التاسع عشـر وأن تقـدم اسـتخدام النسـاء للعقـل، خاصة الحركة المكانية، القوة التي تمكن وتسهل الانتشار المؤقت على الحدود الدولية.

المراجع

1. Al-Ahram Weekly (12-18 August 1999).

2. Abu Lughod, Lila. “ The marriage of feminism and Islamism in Egypt: selective repudiation”, in Lila Abu-Lubghod, editor, Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East, Princeton: Princeton University Press (1993).

3. Chatterjee, partha. The Nation and its fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton University Press (1993).

4. Clancy-Smith, Julia. “Civillizing gender relations in Algeria: the Paradoxical case of Marie Bugeja. 1919-39”. in Domesticating the empire: race, gender, and family life in French and Dutch colonialism. Charlottesville: University Press of Virginia (1998).

5. Djebar, Assia. Fantasia: and Algerian Cavalcade. Portsmith, NY: Heinemann (1993).

6. Mohanty, Chamdra. Feminism Without Borders: Decolonizing Theory. Practicing Solidarity. Durham: Duke University press (2003).

7. Sayigh, Rosemary. “Palestinian Camp Women as Tellers of History,” Journal of Palestine Studies 27: 2 (1998).

8. Scott, Joan W. “Gender: A Useful Category of Historical Review (1986).

9. Shohat, Ella. “Sephardin in Israel: Zionism form the Standpoint of its Jewish Victims, “Social Text (1988).

10. Soueif, Ahdaf, The Map of Love. London: Bloomsbury (1999).

الهوامش

(*) كل الاقتباسات من الرواية تأتي من ترجمة د. فاطمه موسى بعنوان خارطة الحب، والمنشورة بالهيئة المصرية العامة للكتاب.

دراسات

البيت.. بين القهر والألفة:

قراءة في روايتى: «دارية» و «نوافذ زرقاء»

يسرى مصطفى

هل ثمة حيز يمكن أن نصفه بالخاص والحميمي أكثر من البيت ؟ إنه المأوى الذي نحتمي فيه من عالم يقتحم خصوصيتنا. فما أقسى أن يعيش الفرد بلا بيت يأويه، وما أقسى أن يعيش الفرد في بيت لا يأوى مشاعره وأحاسيسه. إنها الألفة التي قد تغمر الحيز بين عتبة البيت ونوافذه، ففي حضورها تكون عتبة البيت دخولا إلى عالم الدفء والحماية، وفي غيابها تكون نوافذه عتبات النظرات الحالمة بالتحرر والانعتاق. ويظل البيت الحيز اللصيق بخصوصيتنا، وتظل الذاكرة تستدعى البيت بوصفه: «ركننا في العالم... كوننا الأول.. كون حقيقي بكل ما في الكلمة من معنى».

ولعل من أفضل ما قيل عن البيت هو ذلك الكتاب القيم والشاعري للمفكر الفرنسي غاستون باشلار، فهو قطعة فنية تضعنا أمام رؤية للبيت تتجاوز هندسة العمارة إلى هندسة الذاكرة. فهو كتاب في الخيال الذي يصنع المأوى، خيال ساكن البيت الذي يبنى «جدرانا من ظلال رقيقة، مريحا نفسه بوهم الحماية– أو، على العكس. نراه يرتعش خلف جدران سميكة متشككا بفائدة أقوى التحصينات. باختصار، وطبقا لجدل لا نهائي فإن ساكن البيت يضفى عليه حدودًا. أنه يعيش تجربة البيت بكل واقعيتها وحقيقتها من خلال الأفكار والأحلام.. ». وأهمية هذه الرؤية أنها تحترم تلقائيتنا إزاء البيوت، وتجعل من الذاكرة إبداعًا خاصًا.

ولكن البيت بجدرانه وغرفه الرحبة أو الضيقة، بنوافذه التي تطل على عالم نراقبه ويراقبنا، هو حيز ثقافي، فهو ليس فراغا نسكنه، وإنما أيضًا ثقافة وقيما تسكننا، إن عمارة البيوت مصممة هندسيا وثقافيا. كل هذا يجعل من البيت حيزا غير محايد وربما غير مأمون العواقب، فبقدر ألفته كحيز خاص، فهو أيضًا مجارفة، تلك المجارفة التي تعيشها فتاة تنتقل من بيت الأب إلى بيت الزوج. فمما لا شك فيه أن علاقة المرأة بالبيت في ثقافتنا علاقة خاصة جدا. فالمرأة هي الأكثر التصاقًا بالبيت بحكم الشروط الثقافية السائدة. تلك الشروط التي فرضت على المرأة أن تكون كائنا بيتيا، ولم تفرض على البيت أن يكون حيزا نسويا. وهذا هو موضوع هذا المقال الذي يتناول «الإحساس» بالبيت في روايتين لكاتبتين مصريتين هما سحر الموجي وروايتها «دارية»، وابتهال سالم وروايتها «نوافذ زرقاء».

وأتصور أن استكشاف علاقة المرأة بالبيت من خلال أعمال إبداعية بأقلام نسائية، هو في الحقيقة امتلاك شيء جوهري في هذه العلاقة، أي تلقائية الحالة الشاعرية، قد تدهشنا بصدقها. فالبيت، كما يقول باشلار، «يعشق التلقائية». تلقائية الطفل عندما يرسم بيتا، فعندما «تطلب من الطفل أن يرسم بيته فإنك تطلب إليه أن يكشف لك عن أعمق حلم للملجأ الذي يرى فيه سعادته. إن كان الطفل سعيداً فسوف يرسم بيتا مريحا، تتوفر فيه الحماية والأمن، بيتا مبنيا على أساسيات عميقة الجذور». ولكن «حين يكون الطفل تعسا فإن البيت يحمل آثار تلك التعاسة».

ولم يكن لاختيار هاتين الروايتين أي مغزى يتعلق بالنقد الأدبي، خاصة وأن كاتب هذا المقال لم يكن يوما ناقدا أدبيا. كل ما هنالك أنهما يعطيان مساحة لاقتفاء أثر علاقة المرأة

بالبيت. فضلا عن أنهما يقدمان نموذجين لعلاقة المرأة بالبيت. فإحساس «دارية» الحالمة بالانعتاق من بيت زوجية لم يجلب لها سوى الإحساس بالذنب والعجز، يختلف عن إحساس «بهلول» فتاة «نوافذ زرقاء» التي سلبت كل شيء خاص، بداية من اسمها وانتهاء بحلمها الأخير: البيت.

دارية: الهجرة في الذاكرة:

يعكس البيت في رواية «دارية» لسحر الموجى ملامح الشخصية المكبلة والمتطلعة والحالمة بشكل شفاف ومحكى ومرئي. فمنذ العبارات الأولى تضعنا الكاتبة أمام طبيعة علاقة «دارية» بزوجها فليس هناك «ما يربط هذا الرجل وتلك المرأة». تلك الحقيقة الغائبة عن دارية المتهمة بالعجز والقصور والتي عاشت سنواتها الأولى في «حالة حب مصحوبة باعتذار دائم». تكتب «لا أفهمني» و«لا أتبين مكانى». تأتى صورة البيت منذ البداية لترسم ملامح الذات المكبلة: «هل كان من السهل عليها أن تدرك أنها عروس ورقية مجوفة من الداخل، يملؤها هواء. تتطاير فيه لحظات حنين مجهولة المصدر– غير محددة الأهداف– تنتابها أحيانًا عندما تختلى بنفسها في ظلام شرفة شقتها في ضاحية « 15 مايو» في ليالي الصيف الحارة. تجلس على كليم فوق الأرض. تنظر من وراء القضبان الحديدية إلى البنايات المتلاصقة القريبة. مغلقة على ناسها والحكايا».

هذا المشهد السجنى يسكن لاوعيها المسكون بالشعور بالذنب والذي بات كابوسا يحاصرها: «السور الحجري السميك، تعلوه أسوار شائكة، يحيط بالمكان». وتكتشف ذاتها في المكان، فيكون اكتشاف المكان كحيز للقهر، سابقا على الاعتراف بالقاهر ذاته، وهكذا تواصل بصيغة المتكلم: «أنا في زنزانة، جدرانها كالحة بلا لون. شقوق ثعبانية سوداء. تتناثر فوقها آثار أكف وأرواح مسحوقة. يجابهني بعنف صوت لا أدرى صاحبه: أنت متهمة بالقتل العمد.. ».

غالبا ما نقاوم واقعنا بأحلام اليقظة، فنستحضر لحظات الألفة التي عشناها، والتي تأتي في الذاكرة بيوتا دافئة، تلك التي «نعيشها مرة أخرى كحلم يقظة.. »، كما يقول باشلار. وهكذا نجد دارية تتحصن بألفة في الذاكرة فتستحضر ذكرى الأم والأب الذي كان يقول لها «كوني دارية»، فيأتي حلمها بيتيا يغازل حيز الألفة القديم: «عندما أصحو يبقى معى النور الغامر، موقع السلطان حسن والرفاعي والسكون الجميل. ودفء يد أبي. ويبقى بداخلي إحساس بسلام وسكينة وهدوء. أعيد قراءة آخر خطاباته لي. تخفق الورقات الأربع بروحه وروح أمي ونبض بيتنا القديم عندما كنا معا قبل تفرق الزمن والمسافة... يبقى أشياء معي..». إن البيت القديم هو ذلك الحيز المسيج بالدفء والذي تقودنا إليه أحلام يقظتنا كما يقول باشلار. وهكذا نجد دارية تناجي بيتها القديم، بيت الطفولة، فتقول:

«أيتها الجدران القديمة

دثرينى

ألق على عباءة أمي الصوفية

طمئنيني أن كل شرور العالم

لا تطولني.. ».

إنها الذاكرة التي تجعل من عتبة البيت لحظة فاصلة بين الذات وشرور العالم. ولكن البيت القديم يخرج من الذاكرة عندما تلجأ إليه بعد أن تغادر بيت الزوجية، البيت واقعا محملا بتناقضات الذات المستلبة والحالمة والبعيدة لأول مرة عن أطفالها: «أدخلت دارية حقيبة ملابسها وصندوق كتبها في غرفة أمها. طلاء الحائط قديم. مُصفر. تآكل الجدار الملاصق لباب الغرفة من تأثير رطوبة السنوات وخلو المنزل من صاحبته. قطع أثاث الغرفة تغطيها طبقات تراب العمر المنقضى. والحزن القديم الذي يعشش في الأركان. فوق صورة زفاف أمها وأبيها. تقبع بقايا الذكريات في الدولاب. فوق قطع الملابس. لم تزل رغم السنوات العشر تحتفظ برائحتها».

يتحول البيت القديم بوجودها فيه إلى واقع، ويعود بيت الزوجية المتروك إلى الذاكرة على استحياء: «غريبة هي. هذه ليست غرفتها الواسعة ذات الأثاث العصري الأبيض. لون حلمها القديم. لكنها سرعان ما تواصل الهروب في الذاكرة الأبعد، ذاكرة الطفولة، وكأنها تطرد بيت الزوجية الرابض على عتبة الذاكرة، فتصالح بيت طفولتها، فهي: «ليست غريبة تمامًا عن الغربة التي احتضنتها سنوات استعذبت فيها الهروب من حجرتها والدخول في دفء سرير أمها ذي اللحاف الستان الوردي يزينه كورنيش رقيق على الحافة. تلبدٌ في عبق الجلد الناعم. تحتضن الجسد الضئيل من الخلف. وتنام بعمق براءة الأيام الأولى». ويعيدها الإحساس بافتقاد طفليها إلى بيت الزوجية المستعصى على الدخول إلى حيز الذاكرة، فتتمنى لو تنتزع منه ذلك الحيز القريب من قلبها، غرفة طفليها، لتضمه إلى البيت القديم والذي تقول عنه: «إن هذا المكان لا يحوى غرفة ملاصقة لغرفتها. بها سريران. واحد لأمينة وواحد لجاسر».

وفجأة وكأن الذات الحائرة، والتي ما زالت مستلبة في الشعور بالذنب، تكتشف حقيقة ما، حقيقة مشاعرها. فيأتيها الوعى بالذات من على جدران غرفتها في البيت القديم، من قصيدة حب معلقة على جدران غرفتها تأتيها الزمن وكأنها ظلت هناك محفوظة في ذاكرة المنزل ورابضة على جدرانه في انتظار لحظة تنفذ فيها إلى وعى دارية، وها هي تأتي، فتكتشف دارية جمال وحدتها.

«جميل جدًا

أن تستيقظ في الصباح

وحيدًا تمامًا

دون أن يكون عليك أن تقول لشخص ما

أنك تحبه

في حين أنك لم تعد تحبه»

وهكذا تبدأ دارية في امتلاك وعيها وذاتها كذات حرة، ولكنها تمتلك واقعها، فتمارس إحساسها بالحرية في التذكر، وتذهب نحو الألفة هناك، في زمن الطفولة، تفتح نافذة الغرفة المطلة على حديقة طفولتها.. تغلق عينيها. تستنشق نفسا طويلا من الهواء المندى بزهور الذكرى. ولأن البيت القديم هو بيت بلا قيود، فإن جدرانه تفقد جدرانيتها، حيث تصبح الجدران «في بيت أبيها هواء».

تستعيد دارية ذاتها خارج جدران البيوت وتقرر ألا تسير في ظل جدار آمن، وإنما في الفضاء الرحب الذي طالما حلمت به. فهذا الفضاء هو غذاء عصفورها الحالم بأن يقتات حرية. وخارج جدران البيوت، تتحقق الذات ولكن تظل ترنو إلى الألفة، فتبحث عن الحب لا عن البيت. وتغيب البيوت وتعود إلى الذاكرة مبتورة أو مشوهة. فلا تتذكر في بيت من الأسرة إلا سلمه الخارجي، وتتسع الهوة بينها وبين بيت الزوجية:

«... أشعر بالاختناق عندما أنظر إلى صفصافتي، متهدلة، عجوز، تخيم عليها ظلال الكآبة.. ». وما بين البيوت القديمة والفضاء الحاضر، لا تجد دارية سوى التحقق في الخيال الذي بات واقعها البديل، في الكتابة.

نوافذ زرقاء: الذات المهشمة في اللامكان:

«نوافذ زرقاء»، رواية أخرى، بطلتها فتاة حالمة بخيول ترمح في السماء، والحنين إلى اللون الأزرق. ولكنها في الواقع لم يكن لديها ما تملكه حتى اسمها الأنثوى فقد سلب منها ليصبح لقبها «بهلول»، بكل ما يحمله هذا الاسم من دلالة في الثقافة المصرية، دلالة الطيبة «والاختلال» العقلي، ولكن أولا، وقبل كل شيء، التهميش. تقول لأبيها:

- برضه بتقول بهلول ؟ فيه بنت اسمها «بهلول» ؟ فيجيب:
- بهلول يا حبيبتى، كائن جميل، بيسلى الملك ويضحك الناس. تقول:
- يعنى لو أنا سليت الملك يعفى عن «شهرزاد» ؟

حلمت بهلول بأن تخلص شهرزاد من الملك وتحميها من سيف «مسرور»، لقد كان حلمها أبعد من ذاتها المسلوبة. لن تنجح بهلول في أن تحمى أية شهرزاد أو ذاتها من بطش أي ملك، سواء كان هذا الملك أسرتها، أو الحرب التي سلبتها ساق زوجها، أو أصحاب العمل الذين يسرقون قوة عملها، أو حتى دعاة الحريات الشخصية من بين شباب الحركة الطلابية اليساريين، فمنهم من سرق بكارة صديقتها، وهم من سرقوا حلمها الأخير في بيت صغير يجمع بقاياها المبعثرة: زوجها ورضيعها.

بهلول فتاة رقيقة أحبت بعمق وتمردت على أهلها من أجل حبها، وتركت بيت أسرتها، ولكن بعد أن ألقت علينا بعضا من ملامحه، ذلك البيت الذي تجبر فيه الفتاة على أن تترك تعليمها وتُرحل خارج البلاد مع عريس لم تر صورته، عمره ضعف عمرها، ذلك البيت الذي يراقب علامات أنوثتها بارتياب ولا يترك لها حيزا لتتعرف على جسدها: «كان الطرق على باب الحمام، يخترق رأسك الصغير، فتختبئ داخل عريك، منزويا في ركن الحمام، كنت مندهشا من بدنك الذي بدأ يخرطه خراط البنات». ويفاجئها السؤال، سؤال أمها الذي تمنت لو تستدفئ داخل رحمها: «كنت بتعملى إيه عندك ؟ ردى !». وتحت وطأة السؤال يتحول عريها البرئ إلى خطيئة مبهمة.

كان على بهلول أن تترك هذا البيت ليس فقط لتمارس حقها في أن تعيش مع من تحب: «بل لأنك تبغى حياة أفضل تصنعها بنفسك، وتتحمل حلوها ومرها مع الشخص الذي اختاره قلبك..». وكان وصف البيت في لحظة الخروج كافيا لكي نستشعر ذكوريته الراكدة: «كانت رائحة الأنفاس الغاطة في النوم حتى آذان الظهر تملأ المنزل، المقاعد متباعدة في فوضى، بقايا العشاء والأكواب الفارغة تملأ المنزل، وأعقاب السجائر مبعثرة على الأرض، ساعة الحائط معطلة، حتى الجريدة ملقاة بإهمال على مقعد جانبى..». كان ذلك مشهد المنزل قبل أن تتركه مخاطبة نفسها: «أخذت نفسا عميقا وأنت تشد حمالة

الحقيبة على كتفك، استدرت، ساحبا الباب خلفك وعلى عتبته، انتعلت فردتي حذائك، تاركا خلفك روحك المطفأة... ركبت حصان التمرد، ساعيا نحو حياة تصنعها بنفسك.. ».

كان خروج بهلول تمردا وحلما، ولكن التمرد قد لا يكون إلى ومضة، وومضة القرار بالتمرد، لنواصل بعدها رحلة جديدة في تفاصيل القهر والاستغلال. فقد تمردت شهرزاد لا لتتحرر وإنما لتكون شاهدة على جرائم «الملوك» بحقها وبحق أخريات. وفي العالم الفسيح الذي يسرق منها طعم الحياة في ممرات من السراب الموحش. وفي الوحدة تأتى أحلام اليقظة: «في الصباح الباكر، وكما هي عادتك يا بهلول، يأخذك الحنين إلى أحمد الدافئ وطنك وملجأك حين تدور بك الدوائر ويمزقك الشوق إلى صغيرك».

وكان مأواها حجرة بائسة في بيت للمغتربات، فلم تنعم بفرصة أن يكون لها بيت وزوجها، أحمد، غائب على الجبهة في انتظار حرب ستسرق منه ساقا، وتسرق منها الحلم بالخلاص من الاستغلال والقهر. وفي بيت المغتربات تدخل بهلول، وتقول: «ألقيت نظرة على حجرة النوم كانت السرائر خالية من الأرواح». ومن هذا المكان الخالي من الأرواح تخرج بهلول إلى عالم لا يرحم وتعود إليه من جديد ليس من حيزها وزمانها الخاص، وإنما إلى لحظات بلا معنى، خارج الزمن: «إلى الجدران التي تأويك خارج الزمن عدت يا بهلول.. حتى سريرك، ملجأك من شقاء العالم، تخشى أن تغوص في ملته الهابطة فلا تقوم لك قيامة».

هذا المكان / الفراغ الذي لا تتشكل ألفته إلا كلحظة عابرة لم تكن بالنسبة لبهلول سوى لحظة متعة في العطاء. فها هي تعيد رسم ملامح المكان متذكرة عودة زوجها من الجبهة في أجازة قصيرة ليعيشا لحظة حب قصيرة مناصفة بين الناس وبين السرير البائس: «كل هذا يهون أمام رغبته الشبقية فيك يا «بهلول» لابد أن تذهب معه إلى السينما، وفي مقعدين في مؤخرة الصالة المظلمة، يضمك إليه، يتحسسك، يقتنص قبلات، يرفع الجيبة حتى أعلى فخذيك، يفك سوستة بنطلونه الميرى ويصر أن تضغطى بيديك إلى أن تلتهب مشاعره، وعلى السرير ذي الملة الهابطة يا «بهلول» تكملان فيلمكما المثير حتى تصلا معا إلى الذروة». يذهب الزوج والشبق العابر، وتظل «بهلول» في غرفتها الخالية من الروح والنور: «أفقت من غفوتك يا «بهلول» على بصيص ضوء يأتى من خلف الشباك، قمت حافي القدمين، أضأت النور، فغمر الحجرة ضوء أصفر، طالما اشتهيت تغييره..».

فقد الزوج ساقه في الحرب، وصارت المستشفى العسكري هي مكان اللقاء، مكان موحش وقذر، تسير «بهلول» في ممراته الموحشة لزيارة زوجها، وفي دورة مياه قذرة في المستشفى يجبرها على مضاجعته، تحت تهديد الضعف والانكسار: «انت فاكرانى مش راجل ؟». فتعود إلى حجرتها تضرب الحائط بيديها إلى أن تتورما، وتناجي نفسها: « تود لو انفتح على العالم الوسيع، وتطلق لساقيك الريح، وتجرى على العشب لتلحق بكرة الشمس الذهبية المختبئة في قلب الأفق».

يأتي بريق الأمل الوحيد لبهلول، إنه البيت، فقد خصصت القوات المسلحة وحدة سكنية لهم. «وحدة» سكنية، ذلك التعبير الهندسي الفقير للبيت، يتحول في خيال بهلول إلى ملجأ أخير، فيتكثف لديها الإحساس بألفة الحيز الخاص وقد مس الفرح قلبها، وتتحدث ربما لأول مرة بضمير المتكلم: «أخيرًا، حانستقر، ويكون جوزي وابنى في حضني، أخيرًا الدنيا حست بينا». ولكن لم تكتمل فرحتها، فقد قال لها محدثها أحد «المناضلين» السياسيين: «للأسف إحنا محتاجين الشقة لعمل سياسي، فيه رفاق خارجين من السجن ومش لاقيين مكان وبصراحة الشقة مناسبة»... تعود سريعا إلى ضمير الغائب: «مادت الأرض تحتك يا «بهلول»... انطفأت فرحتك الوليدة، ماذا يقصد ومن يحتاج من، والمكان

الذي طال انتظارك له حتى تلملم بقاياك المبعثرة في شوارع القاهرة مهدد بالضياع منك.. مكانك / عشك الصغير، ملاذك، تحب، تكتب، ترقص، تصمت، تتعرى، تنام، تلهو مع صغيرك، تتأمله وهو ينمو كالزرعة الخضراء أمام عينيك».

ويصل الأمر ذروته عندما تعلم أن زوجها الذي ضحت من أجله وسوف تضحى ربما إلى الأبد، الزوج الذي ضاجعها في دورة مياه قذرة، قد كتب لرفاقه توكيلاً لاستخدام الشقة / الحلم دون أن يخبرها. ينتابها إحساس بالخوف والعرى، وتحاصرها الكوابيس وهي نائمة في حجرتها التي بلا روح والمفتوحة على عالم القهر: «النباح يأتيك من النوافذ ولوح الزجاج تدفعه رياح الخماسين محدثا طرقًا منتظمًا».

دارية وبهلول: غياب البيت.. وحضور الكتابة:

يتشابه الفعل الأخير لكل من «دارية» و«بهلول»، فقد غاب البيت كحيز للخصوصية والألفة، وجاءت «الكتابة» كفعل خاص يبشر بالفة محتملة ويضفى معنى على عزلة لم يختراها. ومع ذلك فإن هذا المشهد الأخير والذي يتشابه في الروايتين يكشف عن الاختلاف بين دارية الحالمة بالتحقق خارج الجدران، وبهلول التي فشلت في أن تجمع أشلاءها داخل جدران أليفة.

فعلى الرغم من أن دارية بدت وكأنها سيدة ذاكرتها ومبدعة حريتها تاركة خلفها زمان ومكان اتهماها بالشعور بالذنب والعجز، إلا أنها لم تكن كذلك فعليا، فلم يكن خيالها سوى ساحة هروب من راهنية الزمان والمكان، أي ساحة للمراوحة بين زمن الطفولة البرئ وزمن آخر يهددها. وهكذا يأتي مشهدها الأخير، وكأنه مزيد من الارتحال في الخيال والذاكرة فتفتح نافذتها المطلة على الفضاء الرحب، وكأنها تفتح نافذة روحها، فيأتيها عبق الياسمين الذي يصبح حروفا وكلمات فتسحب ورقة بيضاء وقلما، وتكتب.

أما بهلول والتي تخيلت أنها ستكون مبدعة مصيرها مع من أحبه قلبها، فلم تكن رحلتها إلا محاولات فاشلة لاستعادة ما سُلب منها في زمان ومكان ليسا لها. فلم يكن أمامها سوى الهروب داخل جدران غرفتها البائسة، لتغلق نافذتها على زمن عزلتها وتنفصل عن الزمن الذي سلبها الحلم الأخير بحيز خاص. ولكن حتى هذا الزمن كان قد سكن جسدها المرهق والمستبعد فأصابه باضطراب مزمن: «تحسست السخونة المبللة تحتك، أدركت أن الدورة أتتك في غير ميعادها كالعادة». فجاءت كلماتها صرخة صامتة وحزنا على حيز خاص لم يتحقق: «تحاول جاهدا البحث عن مفر من الحزن المتراكم داخل صمتك تمسك قلمك / حريتك الوحيدة، تخط أول سطورك. لا مكان / لا وطن».

لقد كان فعل الكتابة عند دارية مزيدا من الإبحار في الذاكرة والخيال، أما بهلول فلم تكن كلماتها المكتوبة سوى اعتراف صادم بغربة الذات في الخاص والعام، وصرخة أخيرة لذات منفية في اللامكان واللاوطن.

دراسات

سرديات الزواج والجنسانية والجسد / الذات في مصر والإمارات([1])

بقلم: فرنسيس هصو

ترجمة: رحاب القبطان

المقدمة:

يعتمد هذا البحث التمهيدي على الأبحاث التي أجريتها مؤخرا في الإمارات العربية المتحدة ومصر. ويركـز مشـروع البحث على ظهـور الـزواج العـرفى وزواج المسـيار والعقـود غـير التقليدية الأخرى بين المسلمين السنيين من شتى مناحي الحياة الخاصة بالزواج والجنس. ويرى هذا البحث أنه بالرغم من أهمية الأبعاد الاقتصادية لفهم هذه الأشكال من العلاقـات، إلا أنها من الممكن أن تقلل من شأن عوامل أخرى مثل اللامساواة في النوع الاجتمـاعي. كمـا يتنـاول البحث التغـيرات في الهويـات والممارسـات الاجتماعيـة الـتي تتخطى حـدود القومية (والتي سـاعد على ظهورهـا التقـدم في تكنولوجيـا الإعلام والاتصـالات)، وظهــور متطلبات وخطابات جديدة في مجتمعات بدأت تحكمهــا القيم الاسـتهلاكية في ظـل عصـر الأسواق الحرة.

وبينما يلمح مصطلح «عرفي» إلى تقليدية هذه الممارسة، إلا أن عقـود العلاقـات العرفيـة تعد بدعة معاصرة، حيث إن ما يضفى عليها الشكل العرفي هو تجنب تسجيل هذه العقــود في الجهات الدينية والحكومية. فلقـد ظلت هـذه العقـود تخـالف القـانون المصـرى لسـنة 1931 و"الملزم بتسجيل جميع عقود الزواج عند المـأذون" (Zerrini 2000) حـتى قـام البرلمان المصرى بالموافقـة على التعـديل في قـانون الأحـوال الشخصـية بعـد مناقشـات حادة في أواخر ينـاير 2003. وطبقـا لبعض علمـاء الشـريعة، يجب أن تسـتوفى الزيجـات العرفية نفس المتطلبـات الخاصـة بعقـود الـزواج العاديـة (نكـاح) حـتى تصـير «قانونيـة». وتكمن هـذه المتطلبـات في: موافقــة طـرفي العقــد، وشـهادة وتوقيــع رجلين (أو رجـل وامرأتين) عليه، ووجود شخص عالم بالشريعة الإسلامية، وتقـديم هديـة للعـروس، وإعلان الزواج «على الأقل للأسـرة والجـيران» (Zerrini 2000; Tadros 2000; Shahine 1999, Ahmed 1999). وتشترط أيضـا ثلاث من المـدارس السـنية الأربـع أن «يرافـق المرأة التي لم تتزوج من قبل وليها الشرعي (أبوها أو أخوها أو عـمها) أثناء توقيع العقـد (Shahinel). أما في معظم الزيجات العرفية فقد تحول شـرط إشـهار الـزواج من حفلات الزفاف العامة-على حد قول رجـل إمـارتي– إلى «أن تقـول الفتـاة إلى سـبع أو ثمـان من الأصدقاء والصديقات المقربات وأن يفعل الفتى الشيء نفسه».

أما زواج المسيار فهو «علاقة رسمية بين الرجل والمرأة، ولكنه لا يتطلب العيش سـويا أو أن يتحمل الرجل مسئولية الإنفاق (سواء الخاصة بالزوجة أو المنزل). "ويسمح هـذا النـوع من العلاقة للرجل" باتخاذ زوجة عادية بالإضافة لزوجة أو زوجات المسـيار. وتعيش زوجـة المسيار مع أهلها، ويقوم زوجها بزيارتها طبقا لجدول محـدد مسـبقا» (Kjeilen 2002). وتتم ممارسة علاقات المسيار في مصر والسـعودية «منـذ سـنوات» (ويبـدو أنهـا ظهـرت بكثرة في أوائل التسعينات). وهي عادة تتضمن وسيطا، وقـد شـرعها الشـيخ محمـد سـيد طنطاوي في مصـر والشـيخ عبـد العزيـز بن بـاز في السـعودية من خلال فتـاوى في عـام 1999 (Kjeilenn 2002; Comparative Index to Islam 2002; Reuters 1997;

Arabi 2001) كما شرعته أيضا المحاكم الدينية في الإمارات. ويرى أسامة عربي، فيلسوف وعالم الشريعة في لبنان، والذي درس المسيار في السعودية، أن هذه الممارسة عبارة عن «مزيج من مصادر قوانين عقود الزواج في السنة الإسلامية والتي تتميز بالمرونة من أجل تلبية احتياجات قطاعات معينة في الطبقة المتوسطة في السعودية» (Arabi 2001: 155)، وقد اعترفت بها شرعا الهيئات القانونية بعد أن أصبحت حقيقة واقعة في المجتمع (Arabi 2001).

وعادة ما تشهر الزيجات العرفية في مصر عندما تظهر المشكلات القانونية مثل طلب المرأة للطلاق أو للإنفاق عليها أو على طفلها أو طفلتها (Abaza 2002). وهذا هو الحال أيضا في الإمارات. فعنصر السرية في الزيجات العرفية وزيجات المسيار هو ما يجعل بعض علماء الدين يضعونها في إطار عدم الشرعية من حيث مخالفتها لأحكام الزنا (Shahinel 1999’ Arabi 2001: 164-165). على الجانب الآخر، تقوم الإمارات بتوثيق زيجات المسيار الآن في الهيئات الحكومية مستخدمة استمارات عقود يمكن إضافة جميع الشروط المرغوبة إليها، على الرغم من أن الزوجة الأولى هناك لا تستطيع أن تعلم بهذه الزيجات إلا بالبحث في سجلات المحاكم.

التحديات الحديثة للزواج «التقليدي» في مصر والإمارات:

طبقا لمسح شامل أجري في مصر، تكمن المشكلات الأساسية الثلاث للمراهقين والمتصلة بالزواج كما أوردها أولياء أمورهم في: إيجاد مسكن للزواج، وقلة الإمكانات المادية، وتأثيث مسكن الزوجية (Singerman & Ibrahim 2003: 96). وبالرغم من إدراكي لأهمية المشكلات الاقتصادية في مصر، إلا أن إرجاع ارتفاع سن الزواج وأشكال الزواج غير التقليدية إلى الأسباب الاقتصادية فقط يقلل من أهمية عناصر أخرى مثل: الرغبة الجنسية، واللامساواة الخاصة بالنوع الاجتماعي في علاقات الزواج المعتاد. وقد أشار الكثيرون ممن تحدثنا معهم في مصر إلى أنه بالرغم من المشكلات الاقتصادية إلا أن معظم المصريين من محدودي الدخل (وخاصة الذين يعيشون في المناطق الريفية) ومن الطبقة المتوسطة العليا إما أنهم لا يتوقعون الكثير على صعيد الدعم المادي في الزواج، أو أن لديهم من الموارد الاقتصادية ما يكفي لسد احتياجات الزواج. ففي الطبقة المتوسطة، يشارك الآباء والأمهات في نفقات الزواج، وفي الطبقة العاملة، يتغاضى الكثيرون عن مسألة المهر. إذا، فبينما توجد العوائق الاقتصادية للزواج لدى الكثيرين في مصر، إلا أنها تظهر جليا في الطبقة المتوسطة.

ويأتي الهم الثاني بالنسبة إلى طالبات جامعة القاهرة اللاتي التقيت بهن، واللاتي ينتمين إلى الطبقة المتوسطة مرتبطا بالزوج نفسه (بعد قلقهن حول ما يحمله لهن المستقبل من الناحية الاقتصادية، حيث أبدت الفتيات خوفهن من اضطهاد الأزواج لهن بعد الزواج. ومن المنطقي- إذا أخذنا تاريخ مصر الغنى والطويل في الاعتبار، أن يؤثر ذلك على اختيار الفتيات لكلماتهن حيث أشرن إلى «الأفكار المتحجرة» و«الثقافة الموروثة» التي تسيطر على الشباب المصري والخاصة بسيادة الرجال على النساء. وقد انتقدت الطالبات أيضا كيف يثنى الرجال على «الحداثة» في مجالات التعليم والعلوم في الوقت الذي يحافظون فيه على «التقاليد» الخاصة بالأسرة و«الثقافة» (انظر Chatterjee 1994). كما أشارت الطالبات إلى موضوع هام وهو تدهور الوضع الحالي مقارنة بأجيال آبائهن وأمهاتهن. ويوضح الحوار التالي بين طالبتين هذه النقطة:

1- بالطبع، أبي ينتمي إلى الجيل السابق- وقد وافق على سفرى. أنا أستطيع أن أرى التغيرات التي حدثت لجيل أبي. لقد كان عهد عبد الناصر. كانت هناك أحلام وتغيرت

الأفكار بدرجة ما. والمشكلة الآن تكمن في الجيل الحالي الذي كان من المفترض أن يكون متفتح الذهن أكثر من الجيل السابق. ولكنه على العكس يرتد إلى الوراء.

٢- يمكن أن يكون سبب هذا الارتداد شعور هذا الجيل بسلطة الأب المسيطر. فما على الفتاة إلا أن تقول: «نعم كيفما تشاء.. نعم.. كيفما تشاء ». فعندما يصطدم الرجل بصوت مختلف عما تعود عليه في صورة والدته، فإنه يبدأ في الاعتراض قائلا «لا، أنا مع العولمة ومثل هذه الأشياء، ولكنني ما زلت شرقيا ولي تقاليدي وعاداتي ». وهم في حقيقة الأمر يريدون تثبيت دور المرأة التقليدي كربة منزل، فهذا هو الدور الذي يستطيعون التعرف عليه والتعامل معه. وهم يرددون «هذا هو النظام الذي نحترمه. نحن نريد أن تبقى المرأة في المنزل. فهذا مرتبط بقوميتنا وبصورتنا. فإذا فقدنا ذلك، فقدنا كل شيء».

وتعتقد هؤلاء الطالبات- باستثناء طالبة واحدة- أن النساء اللاتي يتزوجن زواجا عرفيا هن نساء ساذجات. قالت إحدى الطالبات: «في رأيي، لا يوجد مبرر أبدا للجوء إلى الزواج العرفي لأنه من الواضح جدا أنه لمصلحة الرجل وضد مصلحة المرأة». وتستطرد آمال (وهو اسم مستعار) قائلة أن الفتاة أحيانا تخاف أن يكون هذا هو الحب الحقيقي وأنه سيتركها، ولكن هذه سذاجة أيضا، فيجب على الفتاة أن تحكم عقلها ولا تقبل بأن يتم هجرها بهذه الطريقة.

ويتماثل هذا التحليل للأمر مع بعض تحليل النساء الإماراتيات اللاتي قابلتهن. فقالت لي خطيبة رجل إماراتي (وقد قابلته عن طريق شبكة الإنترنت): «أنا ضد الزواج العرفي وزواج المسيار لأنهما لا يحميان حقوق المرأة. فالأزواج في هذه الحالة لا يتحملون أية نفقات خاصة بالزواج ولا يدفعون مهرا كما أن الناس سوف تنظر إلى مثل هذه الزيجات على أنها للمتعة الجنسية فقط ولا يتعاملون معها بجدية». وهي تعتقد أن المرأة في الإمارات «يمكن أن تقبل بمثل هذه الزيجات عندما لا يوافق أهلها على زواجها من الرجل الذي تحبه زواجا تقليديا. فتلجأ إلى هذا الزواج لأنه لا يتطلب وجود ولي».

ساعدت عوامل عدة في تأخير أو انخفاض نسبة الزواج بالنسبة للإماراتيين الأصليين (وهم أقلية)، كما ساعدت على ظهور أشكال جديدة للعلاقات الجنسية. ومن هذه العوامل الميل إلى استهلاك الأشياء باهظة الثمن (وهو ما يدل على المركز الاجتماعي)، وتقاليد حفل الزفاف عالية التكلفة، ومتطلبات الأهالي المبالغ فيها. بالإضافة إلى ذلك، كان لهجرة الذكور وتشجيع الدولة لإدخال العمالة الأجنبية من الرجالة والنساء للعمل في أجواء اقتصادية مريحة أكبر الأثر في تسهيل زواج الرجال الإماراتيين من أجنبيات. كما شجعهم هذا أيضا على الانخراط في علاقات جنسية مع أجنبيات تحت مسميات مختلفة (محظيات، زواج عرفي، أو زواج مسيار).

وتواجه النساء الإماراتيات قيودا ثقافية وقانونية أشد أمام رغبتهن في الزواج من رجال خارج حدودهن الدينية والقومية. كما تجدن صعوبات أكثر في السفر أو الدراسة أو العمل في أجواء تجمع بين الجنسين. بالإضافة إلى ذلك، أبدت نسبة كبيرة من النساء الإماراتيات اللاتي تلقين تعليما جامعيا عدم تفضيلهن الزواج من رجال إماراتيين تلقوا تعليمهم في مؤسسات تدعم مبدأ الهيمنة الذكورية في الزواج. ففي الإمارات، ينضم معظم الرجال إلى كليات عسكرية أو أكاديمية الشرطة بسبب ضمان فرص العمل المتاحة في هذا القطاع، مما يسهم في عدم رغبة النساء الإماراتيات اللاتي تلقين تعليما جامعيا في الإرتباط بهؤلاء الرجال. وبالفعل أشارت معظم النساء الإماراتيات المثقفات اللاتي قابلتهن إلى وجود فجوة بين شكلي التعليم العالي اللذين يسيطر النساء على أحدهما بينما يسيطر

الرجال على الآخر، وهذا يفسر جزئيا ما تعتقد الإماراتيات أنه معدلات عالية في الطلاق بين الإماراتيات والإماراتيين.

وأبدت الطالبات الإماراتيات اللاتي تقابلت معهن في جامعة الشارقة- ويتراوح عمرهن بين ٢٠ و ٢٢ عاما- قلقهن الشديد من احتمال عدم زواجهن وتعريفهن بلقب العنوسة، وهو ما يحدث لنساء في أوائل العشرينيات من عمرهن. كما أشرن أيضا إلى أن النساء الإماراتيات اللاتي تلقين تعليما جامعيا وتوظفن يكن أكثر عرضة للاختيار كزوجات ثانيات (في مختلف عقود الزواج) لرجال في أواخر الثلاثينيات أو الأربعينيات من العمر. ولكن، تعتقد إحدى الفتيات أن مثل هؤلاء الرجال غالبا ما يختارون «امرأة وافدة تحمل جنسية مختلفة، وأحيانا من ديانة مختلفة أيضا. فالمهم هو أن تكون مختلفة عن الزوجة الأولى بمعنى أنها يمكن أن توظف...». وتستطرد هذه الفتاة لتشرح الأسباب التي يستخدمها الرجل لاتخاذ زوجة ثانية له، فتقول: «هو يرغب في أن يحيا حياة أخرى. فيمكن أن تكون هذه المرأة أكثر تحررا في ملابسها ومأكلها. يمكن أن تكون جامعية. فهو يحاول أن يجد امرأة مختلفة كل الاختلاف عن الزوجة الأولى ليعوض نفسه عن الفترة التي عاشها ». وعندما سألت الفتيات عن مدى انتشار هذا الأمر في الإمارات، جاءت الإجابات المتحمسة بـ «نعم» لتؤكد اجتياحها المجتمع الإماراتي.

على الجانب الآخر، يعتقد الطلبة الذكور وغالبيتهم من العزاب والذين تقابلت معهم في جامعة العين أن السبب في ارتفاع نسبة الطلاق يرجع إلى متطلبات الأهل المغالي فيها وإصرار الفتيات على العمل بعد الزواج وإهمال واجباتهن تجاه أزواجهن. وأشار أحد الطلبة إلى إمكانية أن يكون الشباب غير مستعدين لتحمل مسئوليات الزواج. ذلك بالإضافة إلى «البعد عن الدين والانشغال بأمور أخرى» وهو السبب في حدوث بعض هذه المشكلات. ويختلف معه في الرأي طالب آخر- وهو الطالب الوحيد المتزوج في المجموعة- حيث إنه يعتقد أن السبب أحيانا يرجع إلى الأفكار الخاطئة التي تملأ رؤوس النساء:

الطالب: بعض الإعلاميات اللاتي يكتبن في الإعلام (الداخلي أو الخارجي) مثلا يعطين للنساء حقوقا أكثر مما تستحق. فهن يخيلن إلى المرأة أنها تستطيع أن تصل إلى قمة الهرم، وهي بذلك تثبت أنها تستطيع الهيمنة على الرجل. ومثال ذلك توجان فيصل (ناشطة سياسية ونسوية أردنية).

فرنسيس: نعم أعرفها، أقصد أسمع عنها.

الطالب: وآخر ما قالته إنه إذا يحق للرجل أن يتزوج بأكثر من امرأة واحدة، فلماذا لا تستطيع المرأة أن تفعل ذلك أيضا ؟

فرنسيس: ولكنها ضد فكرة زواج الرجل من أكثر من امرأة واحدة. هي لا تدعو المرأة إلى الزواج من أربعة رجال.

أستاذ جامعي: هي تنادي بالمساواة. لماذا يتمتع الرجل بحق لا تستطيع المرأة التمتع به ؟

فرنسيس: ولكنها ضد مبدأ تعدد الزوجات نفسه.

أستاذ جامعي: ولكنها بالفعل تستطيع ذلك إذا ذهبت إلى التيبت.
(يضحك الطلبة)

وأشار طالب آخر إلى أهمية التعليم وبدرجة أكبر خروج المرأة للعمل كعاملين أساسين ساهما في ارتفاع نسبة الطلاق بالنسبة للنساء الإماراتيات، حيث يرى أنه «كلما أصبحت المرأة أكثر استقلالا «وقد أشار إلى كلمة استقلال باللغة الإنجليزية "independent"، كلما أصبح سهلا عليها أن تنفصل، حيث إنه في الماضي، عندما كانت الزوجة غير متعلمة، كان قدرها مرتبطاً بزوجها. فإذا حدث الطلاق، لن يتزوجها رجل آخر وسوف تنهدم حياتها... » بينما تزداد التوقعات في الزواج لدى النساء الجامعيات والرجال الجامعيين في الإمارات، يبدو واضحا أن توقعات النساء بالنسبة للمشاركة الزوجية تفوق تلك التي يتوقعها الرجال.

علل الرجال الإماراتيون ارتفاع نسبة الطلاق والزواج من أجنبيات وظهور أشكال جديدة من العلاقات بأسباب عدة. فمنهم من أوضح أن الأسباب ترجع إلى هجرة الذكور من وإلى الإمارات، وإدخال أجانب وأجنبيات للعمل في البلاد، بالإضافة إلى برامج التليفزيون المصرية واللبنانية التي نتج عنها رغبة الذكور الإماراتيين للجنسانية الأنثوية الأكثر حرية في التعبير عما هو مقبول محليا. وقد أشار بعض الرجال الإماراتيين الذين قمت بمقابلتهم إلى الفصل بين الجنسين والتحكم في حركة النساء كعاملين مؤثرين أضعفا الجوانب الفكرية للزواج حيث إنهما خلقا ميولاً كوزموبوليتانية لدى الرجال بالمقارنة بزوجاتهم، ومن جهة أخرى، فقد طالبوا ليس بقدرة أكبر على الحركة والاختلاط بالنسبة للنساء، ولكن بـ "طرق" أكثر بالنسبة لهم.

وقد انتقدت النساء الإماراتيات ازدواجية المعايير التي تسيطر على القيم الثقافية وعلى الرجال في الإمارات، والتي تنظر نظرة دونية إلى النساء المحليات اللاتي يظهرن تحررا في النواحي المرتبطة بملابسهن أو أجسادهن، وتعزلهن اجتماعيا على مستوى الدولة والأسرة بل وتقود أحيانا إلى وصفهن بالانحلال في ظل مجتمع تحكمه الهيمنة الذكورية. كما أن النساء الإماراتيات اللاتي يسافرن للعمل أو الدراسة يعانين من استبعادهن من الزواج، وهن عادة لا يتزوجن.

ولارتفاع تكاليف الزواج للشباب وأسرهم، وحيث إن التقاليد تحتم على الذكور توفير الموارد المالية للزوجات، تحاول الدولة العمل على تخفيض تكاليف الزواج. وقد عبر المسئولون بالدولة عن قلقهم بشأن زواج الرجال من نساء غير إماراتيات، ومن ارتفاع نسبة عدم الزواج بين النساء المتعلمات. فقامت الدولة بإنشاء صندوق الزواج، والذي يقوم بتنظيم حفلات زفاف جماعي، كما تقوم بتوفير منح مالية كبيرة وقاعات لحفلات الزفاف للرجال الذين يتزوجون من نساء إماراتيات. كما قامت الدولة أيضا بإصدار قانون يضع حداً أقصى للمهر الذي تطالب به أسرة العروس. وتوجد في مصر برامج مماثلة، وإن كانت على نطاق أضيق. ومن وجهة نظر النساء وأهلهن في مصر والإمارات، كلما ارتفعت تكاليف الزواج بالنسبة للرجال، كلما ارتفعت تكاليف الطلاق والزواج مرة أخرى، حيث أن للرجال سلطة مؤسسية وثقافية وقانونية في كلا الحالين.

العولمة والإسلام والبناء المجتمعي والنفسي:

سهلت العولمة من ظهور الزواج العرفي والمسيار وأشكال أخرى من العلاقات، حيث تنطوي العولمة على سهولة حركة الأفكار والاتصالات والمنتجات عبر حدود القومية. فمثلا، أصبحت مثل هذه العلاقات أكثر سهولة وانتشارا من خلال غرف التحدث (الدردشة)

المسلمة على شبكة الإنترنت. وفي الإمارات خاصة، أدى بث البرامج المكسيكية والمصرية والأمريكية إلى إثارة الغرائز الجنسية وشجعت على محاولة إشباع هذه الغرائز. وفي مجتمع يفصل بين الجنسين كمجتمع الإمارات، سهلت تكنولوجيا الرسائل على الهواتف النقالة من إقامة علاقات غير مشروعة، حيث استطاعت الفتيات والنساء غير المتزوجات من تجنب مراقبة الأسرة لهن. ويدرك الأهالي هذا الجانب. لذلك فقد مارسوا ضغطا كبيرا على الجامعات الحكومية غير المختلطة كي تمنع استخدام الهواتف النقالة في الحرم الجامعي وهو مطلب يقوم أعضاء هيئة التدريس (الذين أخبروني هذه الظاهرة) على تنفيذه وإن لم يقتنعوا تماماً به. وقد ساعدت عمليات الخصخصة وتحرير الأسواق على انتشار مثل هذه العلاقات، حيث إنها أدت إلى ارتفاع نسبة الفقر واتساع الفجوة بين الطبقات الفقيرة والغنية وسهولة الانتقال عبر الحدود للعمل أو الاستمتاع.

وربما تكون هذه العلاقات قد نتجت عن إحياء أشكال إسلامية كأسس للحياة الشخصية والمجتمع المتخيل (Anderson 1991) ولكننا لا نستطيع الاعتماد كلية على هذه النظرية. فبينما تتجنب أندرسون الجوانب الجنسية والنوعية لهذه العلاقات، تعتقد أندريا رو أن «المجتمع الإسلامي» الذي كان يبغيه الناشطون في أواخر الثمانينيات والتسعينيات في مصر كان يعتمد على «استعداد موجود من الأساس في مصر الحديثة لدى أفراد المجتمع للاستقلال عن أسرهم، وهو الأمر الذي كان لا يمكن حدوثه في الماضي طبقا لتقاليد المجتمع (Rugh 1991, 151). وفي عصر يغلب عليه الضيق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، يبحث معظم المصريين عن الأصالة، و«إثبات الذات الثقافي»، وعن المشاركة السياسية في سياق مجتمع إسلامي أكثر وضوحا في تعريفه. (Rugh 1993, 155 & 157) ونتج عن ذلك– كما يرى جيمس بيسكاتورى وديل إيكمان- «تفسخ السلطة المقدسة» في المجتمعات المسلمة بسبب الصراع بين الشباب من الناشطين الإسلاميين وبين العلماء الإسلاميين التابعين للسلطة.

وبالرغم من الجهود التي تبذل للسيطرة على هذا التفسخ، تزداد درجة حدته بحيث تزداد الأمور غموضا وتعقيدا، خاصة فيما يتصل بتعريف الحياة الإسلامية الصحيحة وشئون الزواج والشئون الجنسية. وهكذا، تخضع الزيجات العرفية وزيجات المسيار إلى التفسيرات القائمة على المفاهيم الإسلامية الخاصة بالحياة الشخصية وفي الإمارات، يسمى هؤلاء الذين يقومون بكتابة عقود الزيجات العرفية بـ «المطوعين». وتخلق هذه العمليات بدورها رد فعل يؤثر على الزعماء الدينيين المرتبطين بالدولة وغيرهم من الزعماء الدينيين الذين يقدمون فتاوى دينية وتشريعات استجابة للضغط الشعبي.

«الجنس مثل المأكل والمشرب»: السرديات الجنسية للرغبة والبيولوجيا والجسد:

يرى أسامة عربى أن هناك اتجاهين متوازيين في الإسلام عن الجنسانية: أحدهما متنسك يتطلب السيطرة على الرغبة الجنسية وتوجيه طاقتها إلى الصلاة، بينما يدعم الآخر الانغماس المسموح به شرعا. (Arabi 2001: 152) أما أيهما يسود في ظروف تفكك السلطة في مرحلة مابعد الحداثة فيعتمد على الشخص الذي يعبر عن الحياة الصحيحة والسياق والهدف من ذلك..

ومن خلال التفسيرات التي قابلتها لتبرير الزواج العرفى وزواج المسيار في مصر والإمارات، كانت النزعة الإسلامية مسيطرة على المفاهيم الخاصة بالرغبة الجنسية باعتبارها أمرا طبيعيا وجيدا واحتياجاً فطرياً ومن الضروري إشباعه. فمثلا، قال لى شاب إماراتي إن زواج المسيار في مصلحة المرأة «لأنها تتمتع بإشباع رغبتها الجنسية مثل

المرأة المتزوجة». كما أنها تستطيع الخروج إلى العمل وتستطيع تسـجيل الأطفـال باسـم الأب وتقوم بتربيتهم في الوقت نفسه.

وقد قدمت لي أستاذة جامعية شابة في العلوم السياسـية تفسـيرا بيولوجيـا مختلفـاً بعض الشيء:

إذا تساءلنا عن السبب الذي يدعو النساء إلى قبول مثل هذا الزواج، فلأن زواج المسيار ليس زواجا سريا، ولكنه لا يمنح المرأة أية حقوق. وإنني أرى دور الرجل في هذا الزواج على أنه ليس أكثر من كونه فحل الثور الذي يخصـب الأنثى. فالمشكلة تكمن في الاختلاف الواضح بين المجتمعات الغربية والعربية. لا تتمتع المرأة العربية بالحرية الجسدية التي يتمتع بها الرجل العربي. وفي النهاية، هي تعانى من الضوابط المفروضة عليها لتقنين دخولها في علاقة جسدية. هذا بالإضافة إلى النظرة إلى المرأة غير المتزوجة على أنها امرأة بلا قيمة. هناك مثلا شعبيا مصريا يقول «ضل راجل ولاضل حيطة»([2])، وهو ما يوضح النظرة الدونية للمرأة.

استخدم أيضا عالم ديني عراقي قابلتـه– وهـو يقـدم برنامجـا دينيـا على محطـة أبي ظـبي الفضائية يحظى بنسبة مشاهدة عالية– صورة بيولوجية مماثلة:

إذا لم تتزوج المرأة، ماذا عساها أن تفعل ؟ في ظل الأفلام الجنسية وما تحمله الصحف والمجلات، ألا تمارس الجنس ؟ فهي حاجة طبيعية مثل المأكل والمشرب. فهل يستطيع الإنسان الحياة دونهما ؟ مستحيل، يجب أن يأكل. إنه نفس الشيء بالنسبة للجنس- الشهوة والشهوة. لذلك، ترى في الإسلام، قبل إصدار القوانين، أن الزواج كان أمرا سهلا. أقل القليل كان يجعل الزواج شرعيا. الآن يحتاج الزواج إلى الملايين. هم يقولون إن الزواج العرفى وزواج المسيار استطاعا حل الأزمة. فالزيجة حلال وليست حراماً، وتوجد وثيقة تثبت نسب الأطفال كنتاج لـزواج حلال وليس زنا. لقد أقمت علاقة شرعية. ولذلك فهي حل لمشكلة الزنا... ولكن بالطبع المجتمع لا يزال ينظر إلى تلك الزيجات كانتهاك لكرامة المرأة.

وأضاف العالم مبررا الأسباب التي تجعل الرجل مستمتعا بحرية جنسية أكثر من المرأة:

نحن كمسلمين ننظر للمرأة على أنها مصدر الشرف لدينا ولكن العكس ليس صحيحا. فنحن نردد «بشرف زوجتي وابنتي» وليس «أبي وأخي». والسبب في ذلك يرجع إلى أن الذكر يستطيع أن يقوم بتخصيـب عـددا كبيرا من الإناث. فالنخلة الذكر الواحدة تستطيع إخصاب 100 نخلة أنثى. كما أن الحيوان الذكر يستطيع إخصاب 100 أنثى. كذلك هو الحال في الإنسان. فعندما يكون الرجل أداة الإخصاب والمرأة هي الشيء المخصب، فإن التعددية

في المرأة تصبح أمراً غير مقبول. فالرجل يستطيع إقامة علاقة مع مائة امرأة بينما لا يمكن أن تقيم المرأة علاقة مع رجلين. فهي يمكن أن تموت. فقد أجريت تجربة على ذلك عندما قمت بوضع حبوب اللقاح الخاصة بشجرتي نخل ذكر في شجرة نخل أنثى فماتت.

يعتقد المصريون والإماراتيون أن العوائق الاقتصادية التي تسببت في تأخير سن الزواج قد ضاعفت أيضا من الشعور بالاحتياج إلى اللجوء إلى طرق جديدة لإشباع الرغبات الجنسية على الرغم من اختلاف الوضع الاقتصادي لكلتا الدولتين. فمصر من أفقر دولة المنطقة، والإمارات من أثراها. فقد أقر لى العديد أن الرجال الإماراتيين يتزوجون نساء مصريات (زيجات تقليدية أو عرفية) لتواضع التوقعات المالية لأسرهن في مصر. بالإضافة إلى ذلك، أشار العديد من البلدين إلى ظاهرة بيع الأسر المصرية بناتهن إلى الأثرياء الخليجيين، حيث أشار الشباب الإماراتيين إلى أن تكاليف مثل هذه الزيجات لهم تساوى «مصروف الجيب». إذا، في البلدين، نرى أن «العولمة» كان لها أكبر الأثر في أشكال العلاقات. ففى مصر ساعدت عوامل عدة مثل اتساع الفجوة بين الطبقات الغنية والفقيرة وارتفاع معدلات البطالة وتزايد الرغبة في ملاحقة المجتمعات الاستهلاكية، على تأخر سن الزواج، خاصة بالنسبة إلى شباب المدن من الطبقات المتوسطة.

حيث إن مداخلتي لموضوع الرغبة الجنسية هي مداخلة اجتماعية بنيوية فإنني أتعامل مع الحجج البيولوجية على أنها نزعة جوهرية. والمداخلة المضادة لا تنفى «الفطرة» أو الناحية البيولوجية، ولكنها ترى أنها تتشكل بالثقافة والمجتمع، بل إنهما يساعدان على ظهور أو اختفاء بعض الجوانب وفقا للتغيرات والسياقات التاريخية. ولقد انتهيت إلى أن انتشار المفاهيم البيولوجية عن الرغبة الجنسية هو أمر حديث وليس تقليدي عندما قمت بمقابلة مع طبيبة مصرية في نهاية الأسابيع الخمس التي أمضيتها في البحث. أشارت الطبيبة إلى أن الشباب– في مدارس الثانوي أيضا– يقيمون علاقات جنسية من خلال عقود زواج عرفي. وهي ترى هذه الظاهرة معاكسة لفترة مراهقتها وشبابها في الستينيات عندما كانت تنشغل بالمشاركة السياسية والعمل والدراسة وقضاء أوقات لطيفة تمارس فيها الأنشطة المتعددة مع الأصدقاء والصديقات. ومن خلال عملها كطبيبة، ترى أن هناك تزايدا ملحوظا في الإدراك الجسدي والجنسى للشباب. وقد انتهيت إلى النتيجة ذاتها في الإمارات أيضا، حيث تضمنت سرديات الرغبة الجنسية والإشباع الشعور بالحاجة إلى المنتجات الاستهلاكية عند مناقشة أشكال هذه العلاقات– سواء كان المتحدثون موافقين عليها أم لا.

وتطبيقا لأبحاث فريدريك جيمسون، وجد قمران أصدر علي أن "عولمة نظام العمالة" في مصر أدى إلى ازدياد الرغبة في تبني «الأيدولوجية الاستهلاكية». فيؤكد على أن الهدف هو «خلق رغبات واحتياجات تكون مرتبطة بالمفاهيم الجديدة الخاصة بالفردية والذاتية، وذلك من أجل زيادة نسبة الاستهلاك في مختلف دول العالم» (Kamran

Asdar Ali 2002: 4-5). ويشير إلى أنه يوجد في مصر مشروع تتعاون فيه الدولة مع الوكالات الأجنبية لكي تحد من معدلات الخصوبة. وبينما تسيطر القيم الاستهلاكية على المجتمع الإماراتي (وهو ما نراه جليا في انتشار مراكز الشراء) تعتمد الدولة على الأقلية من المواطنين للحفاظ على التعداد، حيث يتكون التعداد السكاني هناك من السكان المهاجرين غير المواطنين. إذا، فإن هيمنة الروح الاستهلاكية تهدد كيان الدولة في الوقت الذي تساعد عوامل أخرى مثل الثروة والهيكل الاقتصادي والسياسات على تشجيع مثل

هذه الممارسات. وبينما الدولة المصرية متحفظة أيضاً فيما يختص بهذا الموضوع، فإنه من غير المحتمل أن يهدد وجودها بالأشكال الجديدة للزواج وبتعدد العلاقات الجنسية. وعلى الرغم من ذلك لا يزال البلدان يتلقيان أفكارا إيجابية خاصة بالاستهلاكية والجنسانية من يسميهم أرجون أبادوراي بالوسائل الإعلامية الإثنية الأقل قيودًا (مثل السائحين والمهاجرين) (Appaduri 2001: 52-53)

وفي ختام هذه الورقة، أقول إنه توجد رغبات جديدة في مصر والإمارات، حيث ينجذب المجتمع إلى خطابات وممارسات معاصرة و«تقليدية» ييسرها التبادل الثقافي والهجرة والاتصالات التكنولوجية، حتى في السياقات التي تتقيد بعوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية. ويوضح ذلك محدودية التفسيرات المحلية والدينية و«الثقافية» والاقتصادية الخالصة في تفسير هذه الظواهر- فهي تجبرنا- حسبما يقول سامي زبيدة (Zubaida 1993) على تجنب الوقوع في إرجاع هذه الظواهر إلى «الإسلام» أو «الثقافة الإسلامية». فهذه التفسيرات تتعامل مع كل من الإسلام والثقافة الإسلامية كجوهر عبر تاريخي وتخفق في إدراك أهمية الجوانب التعددية للمجتمعات والممارسات الدينية في المنطقة. من المؤكد أنه في ظل مفاهيم الجنسانية وأشكال العلاقات المستحدثة، أصبح تعريف الحياة الإسلامية الحسنة موضع نقاش.

المراجع

Abaza. Mona, “Circuiting or Transgression? Perceptions of Urfi Marriage and Changing Sexual Norms in Egyptian Press”. Copy of unpublished paper received from author. Paper presented at World Congress of Middle Eastern Studies, University of Mainz, Germany, September 2002.

Ahmed, Sarwat, 1999. “Closet Consummations.” Cairo Times Online, Vol. 2, Issue 19, November 12-25. http://www.cairotimes.com/content/issues/Women/marriage.html,sitecheckedonDecember16,2001.

Ali, Kamaran Asdar. 2002. Planning the Family in Egypt: New Selves. Austin: University of Texas press.

Andersonn, Benedict R. 1001. Imagined Communities: Reflectiond in the Origin and Spread of Nationalism. 2nd edition. London: Verso press.

Appadurai, Arjun. 2001. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, “ in The Anthropology of Globalization: A Reader, edited by jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo. London: Blackwell publishing: 46-64.

Arabi, Oussama. 2001. Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence. The Hague & London: Kluwer Law International.

Chatterjee, Parthe, 1994. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Delhi & New York: Oxford University Press.

Comparative Index to Islam. 2002, “Misyar Marriage, “ http://wanderings-islam,org/Index/M/misyar,html, site checked on December 16, 2002.

Eickelmann, Dale F, & James Piscatori, 1996. Muslim politics. Princeton: Princeton University press.

Al-Gawhary. Karim, 1995. “Sex Tourism in Cairo”. Middle East Report, Vol. 25, No. 5, September-October.

Kjeilen, Tore, 2002, “in Encyclopaedia of the Orient. Oslo: Norway. http://lexicorient.com/cgi-bin/eoodirrect.pl?misyar.htm,sitecheckedonDecember16,2002.

Reuters. 1997. “Marriages with Few Strings Stir Saudi Passions”.

http://www.payk.net/mailingLists/iran-news/html/1997/msg02563.html,sitecheckedonDecemer16,2002.

Reuters. 1997.: Marriages with Few Strings Stir Saudi Passions".

http://www.parl.net/mailingLists/iran-news/html/1997/msg02563.html.sitesheckedonDecemer16,2002.

Rugh, Andrea B. 1993. "Reshaping personal Realtions in Egypt" (pp. 151-180), in Fundamentalism and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago& London: The University of Chicaho Press.

Shahine, Gihan. 1999. "Illegitimate, Illegal or Just Ill-Advised?" Al-Ahram Weekly Online, February 18-24.http://www.ahram.otg.ed/weekly/1999/417/lil/htm.sitesheckedonDecember16,20022.ed/weekly/1999/417/lil.htm,sitecheckedondecember16,2002.

Singerman, Diane & Brabara Ibrahim. 2003."The Cost of Marriage in Egypt: A Hidden Variable in the New Arab Demography, " in Cairo Papers in Social Science, "The New Arab Family"issue, edited by Nicholas S. Hopkins. Vol. 24, Nos. 1-2, Spring/Summer 2001 (pub. 2003). Cairo: The American University in Cairo Press: 80-116.

Tadros, Mariz. 2002. "What Price Freedom?" Al-Ahram Weekly Online, March 7-13. http:www/ahram.org.ed/weekl/2002/576/fel.htm,sitedcheckedonDecember16,2002.

Tdros,Mariz. 2002. "One Step Forward, A Hundred to Go." Al-Ahram Weekl Online, January 13-19. http://www.ahram.org.eg/weekly/20000/464/specl.htm,,htm,sitedsheckedonDecember16,2002.

Zerrini, Caroline. 2000. "Triumphant Milestone for Urfi Marriages." Arabia.com, January 14. http://www.arabia.com/life/article/print/english/0,4973,37528,00.html,sitedsheckedonDecember16,2001.

Zubaida, Sami. 1993. Islam, the People and the State: Essays on political Ideas and Movements in the Middle East. London: I. B. Tauris.

مقابلات:

- نادية عبد الوهاب العفيفي، في القاهرة، جمهورية مصر العربية، ٢٨ ديسمبر ٢٠٠٣.

- نولة درويش في المهندسين، القاهرة، مصر. ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٣.
- سميرة عبد الله جرجاوي. في دبي بالإمارات المتحدة. 8 ديسمبر ٢٠٠٣.
- رياض أمين حمزاوي في العين، أبو ظبي، الإمارات المتحدة (عن مصر) في 9 ديسمبر ٢٠٠٣.
- ابتسام سهيل الكثبي. دبى، الإمارات المتحدة.
- أحمد القبيصي. دبي، الإمارات المتحدة، في 10 ديسمبر ٢٠٠٣.
- مجدى مصطفى. العين، أبو ظبي، الإمارات المتحدة (عن مصر)، 9 ديسمبر 2003.
- الشيخ محمد عبد الرحيم سلطان– العلما. العين، أبو ظبي بالإمارات المتحدة، 9 ديسمبر 2003.
- عواطف عبد الرحمن. الجيزة. مصر. ٣٠ ديسمبر ٢٠٠٣.
- محمد عبد الرحيم تمت المقابلة في دبي بالإمارات المتحدة، 1 ديسمبر ٢٠٠٣.
- عبد الرضا على بن رضا، تمت المقابلة في دبي بالإمارات المتحدة، 11 ديسمبر ٢٠٠٣.
- عاطف شحات سعيد، تمت المقابلة في الزمالك بالقاهرة، مصر، ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٣.
- فيصل عبد القادر يونس، تمت المقابلة في القاهرة، مصر، ٢٠ ديسمبر 2003.
- مقابلة جماعية مع ستة طلاب ذكور في جامعة الإمارات بالعين، أبو ظبي في
- 9 ديسمبر ٢٠٠٣.
- سلطان لوطة ونجاة محمد رضا، في جامعة الإمارات الوطنية بالعين، أبو ظبي في 9 ديسمبر 2003.
- مقابلة جماعية مع سبع طالبات في جامعة الشارقة (العربية)، بالشارقة، الإمارات المتحدة في 14 ديسمبر ٢٠٠٣.
- مقابلة جماعية مع تسع طالبات في جامعة القاهرة، القاهرة، مصر، في ٢٧ ديسمبر ٢٠٠٣.

الهوامش:

([1]) يعتمد هذا المقال على التحليل الأولى للمعلومات التي قمت بجمعها أثناء دراستي الميدانية في مصر والإمارات في أواخر عام ٢٠٠٣. أود أن أشكر جميع الأشخاص الذين تكرموا بالموافقة على مشاركة أفكارهم في مصر والإمارات. كما أود أن أشكر العديد من الأشخاص في هذين البلدين لمساعدتي وتوجيهي للحصول على المواد العلمية من الجهات والمنظمات الحكومية. وأكن كل الامتنان لريما صبان وهالة كمال اللتين قامتا باقتراح أسماء أشخاص لعقد مقابلات معهم أو الإعداد لها. لقد قمت بعمل اللقاءات باللغة العربية

ثم قمت بترجمتها بنفسي إلى اللغة الإنجليزية. كما أخص بالشكر أيضا كلية أوبرلين والرابطة السوسيولوجية الأمريكية لتمويل البحث.

([2]) أود أن أشكر صديقتي إنعام عبيدي لترجمة وتفسير المثل الشعبي لي.

دراسات

التأمين والرعاية الاجتماعية للنساء العربيات(*)

إعداد: هانية الشلقامي

يتطرق هذا البحث إلى أهمية الأسرة فيما تقدمه لكل من الرجال والنساء- وعلى الوجه الأهم الأطفال- من أمان اجتماعي، وحماية من المخاطر. إن قيمة التبادل التفاعلي للحقوق والالتزامات هو ضرورة، خاصة فيما يتعلق بتوفير الأمان، والضمان.. وعليه، يقدم هذا التقرير اتجاهات ديموغرافية واجتماعية مختلفة؛ تلك الاتجاهات التي تضع أعدادًا متزايدة من النساء خارج المنطقة الآمنة التي من المفروض أن توفرها الأسرة. يقدم التقرير هذه الاتجاهات باعتبارها حقائق، وليست اختلافات من صنع الخيال؛ وعلى هذا الأساس يقترح استمتاع النساء بمواطنة اجتماعية كاملة، لا تعوقها أية عوائق مذهبية، أو تشوبها أية مخاوف عن تفسخ الأسرة؛ وتأتى هذه الاقتراحات باعتبارها الوسيلة التي يمكن للنساء- عن طريقها- تحقيق احتياجاتهن من الأمان الاجتماعي؛ وهي الاقتراحات التي تلزم الدولة- أكثر من الأسرة نفسها- بتوفير ما تستحقه النساء من رفاهية. ويقوم هذا الاقتراح على المعتقد الثابت بأن حقوق المواطنة الكاملة هي حق يحرر النساء، ويمكنهن من الحفاظ بشكل أفضل على الأسرة. ويعتبر هذا التقرير المقولة بأن تحرير المرأة يعني تفسخ الأسرة، مقولة مهينة، تقلل من احترام النساء العربيات، حيث إن وجهة النظر هذه تتجاهل أصوات النساء وتنتحل صبغة أو نموذجاً غربيا للتنمية.

1) اتجاهات التغيير وعواقبها:

تغيرت أوضاع النساء العربيات خلال العقد الماضي؛ وهو الأمر الذي يتطلب مناالآن معرفة اتجاهات هذا التغيير، واستشراف مضمونه، لقد احتفلت النساء الكويتيات في سبتمبر ٢٠٠٣ بإنجازاتهن في مجال التعليم الذي سجل ارتفاع عدد النساء المسجلات في التعليم العالي بنسبة 30% عن نسبة الرجال (الوسط ٢٠٠٣). كما تتنفس النساء المصريات الصعداء ارتياحا بعد طول انتظار؛ ويرجع هذا الارتياح إلى التغير المحتمل في مسألة الجنسية المصرية، على عكس القانون الحالي الذي يسمح بمنح الجنسية للأطفال من جهة الأب فقط. وقد تضمنت انتخابات مجلس الشورى في سلطنة عمان 16 مرشحة من الإناث، كما تم خفض سن التصويت من 30 سنة إلى ٢١ سنة؛ وهو الأمر الذي شمل النساء وضمن حق التصويت للشباب.

وفي يناير ٢٠٠٤، تبنى مجلس الشيوخ المغربي بالإجماع مجموعة قوانين جديدة خاصة بالأسرة لتحل محل المدونة الحالية([1]). وقد جاء هذا التغيير بعد نضال دام عقوداً طويلة، خاضته الناشطات النسويات. ترفع القوانين الجديدة سن الزواج للنساء إلى 18 سنة، وتقيد تعدد الزوجات، وتنص على أن الطلاق يتم في المحاكم فقط؛ وهي كلها أمور من شأنها تقليص الامتياز الذي يتمتع به الرجال في طلاق النساء اللفظي أو الشفهي. والأكثر أهمية أن هذه القوانين تفر بحقوق وواجبات متساوية في الحياة الاجتماعية، والأسرية؛ مما يعني الاعتراف بالمساواة الكاملة للنساء داخل الأسرة، وفي إطار العلاقات الزوجية.

هناك إنجازات تعليمية كبيرة في كل من البحرين وقطر، الناتجة عن جهود النساء؛ وقد أثمرت عن تأسيس المجلس القومى للمرأة والطفل، الذي يقر بأهمية المساواة، والمواطنة، والمشاركة العامة في الحياة السياسية، وفي الاقتصاد، وفى الحقوق

الاجتماعية. تتحرك معظم الحكومات العربية في اتجاه إزالة العراقيل الهيكلية لتعزيز ودفع أوضاع النساء.

يجب النظر إلى القضايا المتعلقة بالأمان الاجتماعي للنساء العربيات في ضوء هذه التغيرات، وإعادة صياغتها لتستطيع مواجهة القضايا التي تنشأ بصددها. تعرف منظمة العمل الدولية الأمان الاجتماعي على أنه الحماية التي يمنحها المجتمع للمواطنين في مواجهة الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية. ما التهديدات المستمرة التي تواجه الأمان الاجتماعي، وكيف يمكن للمجتمعات العربية أن تستثمر المكاسب الحالية ؟ يتأمل هذا الفصل تعاظم وتأثير التغيرات البيئية المادية، والاقتصادية، والاجتماعية، التي تواجه الأمان الاجتماعي للنساء العربيات، وسوف تعنى الملاحظات التالية بهذه القضية.

1/1 العقبات التي تعترض التغيير:

في حين تتم مواجهة المعوقات الأساسية- مثل القوانين والممارسات التي تميز ضد المرأة- ويتم تغييرها من قبل الحكومات والمشرعين، إلا أن هناك ما يشير إلى وجود أصوات، وجماعات، وحركات شعبية رجعية، تقف ضد التغيير التقدمي. ففي مصر، حاول ممثلو الشعب الاعتراض على حق النساء في الطلاق، وعلى حقهن في حرية السفر؛ كما اقترع الليبراليون في الكويت ضد اشتراك النساء في الانتخاب الحر للهيئة التشريعية، وفي المغرب،- برغم التصويت بالإجماع مع قانون الأسرة الجديد- إلا أن المعارضة تشكك في شرعيته بحجة تعارضه مع الشريعة الإسلامية([2]). فهل يمكن أن يتعلق الأمر بعدم وجود هياكل سلطة رسمية أكثر تقدمية فيما يخص قضايا المرأة ؟

تبدو الحركات النسائية في العالم العربي مشتتة، وضئيلة، وبعيدة عن امتلاك برنامج عمل، أو جدول أعمال، من أجل تدعيم حقوق النساء الاجتماعية. الكثير من النساء اللاتي يعشن وضعا اجتماعيا وماديا جيدا، يخترن العزلة الاجتماعية، بفصل أنفسهن، وعدم العمل، وإعطاء الأولوية لأدوارهن الإنجابية. وعلى الجانب الآخر، هناك ملايين من النساء الفقيرات اللاتي يعانين من التهميش الاجتماعي بسبب الإفقار، ويكابدن في أسواق العمل، ويرزحن تحت الأعباء الثقيلة لرعاية الطفل، والأعمال المنزلية، وكسب الدخل، ويعانين من التمييز على مستوى الأسرة والمجتمع. هل هناك إمكانية أمام وجود حركة لتوحيد الإرادة، والرغبات والاحتياجات لمثل هذا القطاع المتنوع من السكان؟

إن أهمية الأسرة، والنسب، والقرابة، في الحياة الاجتماعية والثقافية عند العرب-وأولئك الذين يعيشون في العالم العربي- مسألة تحتل مرتبة سامية وعليا. تبرز الأسرة في كل جانب من جوانب الهوية العربية، وتؤثر على عديد من الاختيارات الحياتية للعرب: كيف نعيش، وكيف نتزوج، ومتى نصوت، ومتى نعمل، وما سبب قيامنا بكل هذه الأشياء. من المؤكد أن هذا التأثير محسوس لدى الجميع، ولكنه يكون محسوسا عادة أكثر لدى النساء. فإن الصراع الذي يوجد بين الفرد وعائلته- أو عائلتها- يولد ضغوطا محددة، تتفاقم مع محاولات التحرك نحو العصرية. يثمن العرب أسرهم، ويرفعونها إلى مرتبة الأداة التي تضمن لهم البقاء والاستمرارية. فالفلسطينيون ينجحون في الشتات بسبب دعم الأسرة، وما شابهها من آليات المساندة التعاضدية؛ ويتمكن فقراء الريف من البقاء على قيد الحياة في أنحاء العالم العربي بفضل أخلاقيات وأنماط الإنتاج والاستهلاك. لقد استطاع المهاجرين من شمال أفريقيا أن يستقدموا أسرهم عبر الحدود، ومن أجل التأكيد على هويتهم وإرادتهم في البلدان المضيفة تحت مسمى التماسك والتضامن. وقد تداعت فشلا جهود الحكومات الأوروبية- المسماة بإدماج المهاجرين- على مذبح العائلة، وكذلك مفاهيم النوع الاجتماعي، وغيرها من المعتقدات والأفكار السائدة؛ وقد قامت الأسر بدور العازل

للإنـاث، ولكنهـا- في الـوقت نفسـه- مكنت العـاملين من رعايـة العـاطلين عن العمـل، وسمحت للمهاجرين بالاستثمار في مجتمعاتهم عبر تحويل الأموال من الخارج.

لقد مـرت الأسـر العربيـة عـبر اضـطرابات سـكانية، واجتماعيـة؛ فقـد كـان للتحـولات في معدلات الخصوبة، والزواج، وانخفـاض معـدلات الوفيـات بين الأطفـال، تـأثيرات اجتماعيـة وسياسية عميقة. أما ما قيل- أو تم فعله- فيمـا يتعلـق بالسياسـات الاجتماعيـة والأسـرية التي تؤكد على رفاهة الرجال والنساء حينما تمر حياتهم بتغييرات ديموغرافية عميقة، فهـو أقل القليل. فهل لنا أن نسلم بالاستمرارية الاجتماعية والثقافية، حتى عندما تتغير أسسـها الديموغرافية عن طريق الممارسات الاجتماعية ؟

كان يستند الأمـن الاجتماعي في العالم العـربي على الـوفرة الماديـة؛ وسـجلت التحليلات أهمية النفط في التحولات التي حدثت فـي حيـاة مـلايين العـرب (Courbage, 1998)، كمـا أثـرت عوائـد اقتصـاديات النفـط على السـكان المحلـيين، وعلى الملايين من العمـال المهاجرين إليها، والذين استطاعوا بدورهم أن يغيروا من نوعية حياة وثقافات المجتمعـات التي أتوا منها.

إلا أن الأزمنة قد تغيرت، وتمر المنطقة حاليا بمرحلة الندرة. فالسلام، والاستقرار، وتـوافر الوظائف، وثروات النفط، والمياه، أصبحت مقومات نادرة بشكل متنام. فكيـف تـؤثر هـذه الحالة على الأمان الاجتماعي ؟ إن الجواب ليس واضحا؛ فالعقود الأخـيرة قـد أظهـرت أن الندرة لـم تؤد إلى التنمية البشرية، بل قدمت القليـل من أجــل أمـان النسـاء الاجتمـاعي ورفاهيتهـن (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠٠٢). إذن، أين يمكن وضع الاهتمام بمصـالح المــرأة على جــدول أعمــال عقــد من الــزمن شــهد الحــروب، والفقــر، والاضــطرابات للمجتمعات العربية ؟

يقوم هذا البحث بمناقشة المعنى الجديد للأمان الاجتماعي للنساء العربيات من خلال أخــذ التحديات الديموغرافية، والاقتصادية التي تواجهها المرأة بعين الاعتبـار، والتصـدي لمفهـوم الأسـرة، والأيـديولوجيات المحافظـة على تحديـد الأدوار الاجتماعيـة المبنيـة على أسـاس النوع.

تختلف البلدان العربية فيما بينها من حيث ظروفها المادية والتاريخية، لكن يتجانس العـالم العربي بشكل ملحوظ في قيمه وثقافاته، ويتجانس أكثر عندما يتعلق الأمر بقضايا المـرأة، والأسرة والأدوار الخاصة بالنوع. ويلاحظ هذا البحث أنه- إلى جـانب وجـود حركـة متزايـدة في كـل مسـتويات التنميـة الاجتماعيـة- هنـاك حاجـة إلى بلـورة تصـور للقيـود السياسـية والفكرية- في سياق الأسرة- التي تعرض أمان النساء الاجتماعي لمخـاطر مهلكـة، والـتي تشكل في بعض الأحيان عوائق محددة- غالبا ما تكون غير مرئية- أمـام النسـاء العربيـات، وأمام إمكانية حصولهن على الإنصاف والتمكين.

2) النساء العربيات والمواطنة:

لقد سبق ونوقشت مسألة مواطنة المرأة العربية في عـدة إصـدارات ونـدوات (Soseph 2000، Charad 2000، منتـدى تنميـة البحـر المتوسـط ٢٠٠٢،، برنـامج الأمم المتحـدة الإنمائي- برنامج إدارة الحكم في المنطقة العربية)؛ وتستند مناقشـتنا إلى تـوافر مسـاحة معرفية خصبة، وإلى النشاط، والإبداع الذي قدمه الباحثون والمبـادرات المـذكورة سـابقا. إن المواطنة كهوية تمنحها المرأة لأبنائها، وكخاصية متعلقة بها تبرر وتقنن مشاركة النسـاء في المجال العـام، تشـكلان جبهـتين حققت منهمـا عديـد من الحكومـات والنشـطاء نتـائج مبهرة. ولكن تبقى المواطنة- باعتبارها حقا مقدسا، غير مرهون بالنوع، أو النسـب- هـدف

غير متحقق. فمفهوم المواطنة يتألف من مكونين أساسيين: الحقوق ذاتها، ووسائط الحصول على هذه الحقوق. فالمساواة السياسية مكفولة دستوريا لكل من الرجال والنساء، وكذلك المواطنة السياسية الكاملة عن طريق الحق المتساوي في التصويت؛ غير أننا نجد النساء مواطنات على الورق فقط؛ وتظل عديد من حقوقهن الاجتماعية، ومن المزايا غير متاحة أمام النساء إلا عبر وسيط الأسرة.

1/2 الفرق بين التنمية والأمان:

يجمع مفهوم أمان الإنسان بين عناصر الضمان، والحقوق، والتنمية. ترى أمارتيا سين أن التنمية البشرية- كأسلوب للتعامل مع المشاكل الاجتماعية والاقتصادية- قد تحولت من التركيز على الأشياء الجامدة (مثل السلع) إلى إثراء الحياة البشرية. وتعد هذه المقاربة «توسعية» بمعنى أنها تتمحور حول النمو والمكاسب الإيجابية. ويعنى الأمان توفير هذه المكاسب للناس، والإبقاء عليها خلال مراحل تباطؤ النمو. يحمى الأمان الاجتماعي المواطنين من مخاطر تذبذبات التنمية، كما يلفت الانتباه إليها (Sen 1981: 8). إن الأمان الاجتماعي هو أحد مكونات الأمان الإنساني؛ ولا يعنى مجرد توفير الخدمات، والحقوق الأساسية للناس؛ ولكنه يؤمن لهم أيضا القدرة على الحصول على هذه الخدمات والحقوق. يذهب هذا الفصل إلى أبعد من مجرد تقييم الوضع البنيوي للنساء، ليشرح كيف تتمكن النساء من المطالبة بحقهن في الحصول على الخدمات والحقوق، وحمايتها، والنهوض بها على مدار دورة حياتهن.

من المفترض أن تقوم الأسرة في العالم العربي بتوفير الأمان الاجتماعي والرفاهة للنساء؛ فتحت مسمى الأسرة، والتقاليد التي استقينا منها مفهومنا عن الأسر، أبدت بعض الدول العربية تحفظاتها حول مواد متعددة من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة؛ وجرجروا خطاهم إذعانا للمبادرات الدولية التي تهدف إلى دعم وضع النساء. هل الأسرة العربية قادرة على قبول هذه الفرضية، وتوفير الأمان والرفاهية الاجتماعية لكل أعضائها بما فيهم النساء ؟ هل يمكن أن تصبح الأسرة شكل من أشكال نظام الرفاهة ؟

يُعرف مفهوم الرفاهة كما قدمه إسبنج- أندرسون (١٩٩٠، ١٩٩٩) بأنه ناتج لدور ومدخلات كل من الدولة، والأسرة، وأسواق العمل، في توفير أسباب العيش، والاحتياجات، والخير للأفراد في المجتمع (Bugra & Keyder ٢٠٠٣: ١٢). وبالتالي، فالرفاهة هي العلاج للتهميش الاجتماعي؛ وفي حين أن المفهوم قد ارتبط بطريقة مباشرة بالخبرات التاريخية للغرب، برهن المحللون أن بلدان جنوب أوروبا وجنوب البحر المتوسط- حيث الاعتماد بشدة على العلاقات الأسرية في توفير العمل، والعون، والإعانة- تندرج ضمن النماذج الذاتية لنظام الرفاهة؛ وبينما لا تمثل الرفاهة قضية خاصة بالنوع الاجتماعي، تظل النساء- في حقيقة الأمر- أغلبية من الممكن أن نطلق عليهم المهمشين اجتماعيا في العالم العربي؛ وتبقى حقوق النساء الاجتماعية محكومة من جانب الأسرة في الواقع العملي.

لقد تمكن عديد من البلدان العربية- تاريخيا- في توفير الرفاهة للمواطنين من خلال الاستناد إلى آليات «خاصة»، كالمؤسسات الخيرية، والدينية، والمنح الشخصية، والكرم، وما هو أهم من كل ذلك، إلى الأسرة المحترمة، والقوية. لقد قامت التحليلات الاجتماعية لقضايا النوع بدراسة وضع النساء داخل الأسرة؛ غير أنه يبقى إدراج هذا البعد في السياسات الاجتماعية. فأوضاع النساء العربيات في عام ٢٠٠٤ مسألة تتطلب التوقف، حيث لم يتم إلى الآن بلورة تعريف كافٍ للأمان الاجتماعي والرفاهة. من يستطيع توفير

الأمان الاجتماعي للنساء خلال كامل دورة حياتهن ؟ إن التغيرات الاقتصادية تضع تحديات هائلة أمام المواطنين العرب في كل الدول العربية. وحينما يخفق الناس في تحقيق دخل مناسب، فإنهم لا يستطيعون التطلع إلى الأمان الاجتماعي.

وفي حين لا تتعلق الرفاهة بالنساء فقط، يظل أن أغلبية من يمكن تسميتهم بـ «المهمشين اجتماعيا» في العالم العربي هم من النساء. وعلى النساء التفاوض للحصول على حصة من نظام الرفاهة الأسرية، من خلال التخلى عن بعض حقوقهن الذاتية. قد تختار بعض النساء هذا المسلك، وهذا حق من حقوقهن؛ غير أنه لا ينبغي أن يتحول إلى فرض نابع من عدم قدرتهن على إيجاد موارد أخرى للأمان والرفاهة.

على الدول مواجهة واقع التغيير الاجتماعي، بدلا من الاختباء وراء فرضيات اجتماعية خاطئة. فقد تغيرات أمور كثيرة في ظل التغيرات الاقتصادية الجارية. وتعد صور الذكر المسئول الوحيد عن كسب العيش لأسرته إحدى الأفكار الخاطئة الموجودة. حيث يهدد هذا النموذج الأمان الاجتماعي والرفاهة، كما يعرض النساء والأطفال للخطر. وينطبق الأمر نفسه على الدول التي لديها سياسات اجتماعية توفر التأمين الصحي والاجتماعي لمن يحظون بوظائف رسمية، ولكنها تشمل بشكل أقل من هم في وظائف غير رسمية، أو مؤقتة، أو لمن يدخلون في علاقات إنتاج خارجة عن نطاق سوق العمل (القطاع غير الرسمي)؛ فتنطلق تلك الدول من مفهوم خاطئ ينتج عنه حرمان أكثر الفئات عوزا. كذلك هو الحال بالنسبة للدول التي تعتمد على الأسرة وعلى المبادرات الخاصة، لتوفير الدعم والرفاهة، والتصدي للمخاطر والصدمات؛ فهذه الدول تتجاهل الحدود والعقبات التي تفرضها وأعمال الخير للإبقاء على حياة الناس، ليس في إمكانها توفير الأمان الاجتماعي.

إن المستوى المتدني لمشاركة النساء في قوة العمل بطريقة تصور تصويرا قد تصل إلى حد «الخرافة» (لأن هذه المشاركة في الواقع غير منتظمة ولا يمكن قياسها) لا يعني أن النساء لا يعملن؛ فيقر كثير من المراقبين بأن النساء يعملن طيلة الوقت؛ فهن يعملن في الأسواق غير الرسمية، ويعملن لدى أسرهن، يعملن بلا توقف، وأحيانا كثيرة بلا مقابل؛ وغالبا ما يعملن دون أي تأمين اجتماعي سوى الإرادة الخبرة لمن يستخدمونهن أو يستخدمون عملهن. إن أشكال الأنظمة الإنتاجية المرنة التي تخلق إمكانيات كسب الدخل أمام النساء على المدى القصير، لا تدر أية مكاسب اجتماعية على المدى البعيد (Bugra 1997: 4-7). تعتمد النساء اللاتي يفقدن قدراتهن على الكسب على أفراد الأسرة من الذكور (أو غيرهن من النساء) في توفير سبل الحياة لهن، وفي أوقات المرض أو كبر السن. وبالنظر إلى المستوى المنخفض لمشاركة الإناث في العمل في العالم العربي نطرح التساؤل حول كيفية تصنيف من يعملن في القطاع غير الرسمي. كم من الملايين يعتمدن على الرجال (أو على نساء أخريات) قد يكن قادرات– أو غير قادرات– على العمل المربح، أو قادرات على الحصول على مكاسب الضمان الاجتماعي، وكم من ملايين غيرهن مرتبطات بعلاقات في سوق العمل السلبي، غير مضمون العائد، والذي قد يمدهن بدخل آني أو مؤقت ولكنه لا يستطيع أن يغطي المخاطر التي عادة ما تحدث ؟ هناك 32% فقط من نساء المنطقة مشاركات نشطات في قوة العمل حسب تقرير للبنك الدولي الذي صدر حديثاً وتناول قضايا النوع والتنمية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. إن المعدل المذكور هو أقل معدل على مستوى العالم مقارنة بنسبة 80% مناطق شرق آسيا والمحيط الهادي، و 70% في أوروبا وآسيا الوسطى، و 65% في منطقة ما تحت الصحراء الأفريقية. ويشير هذا المعدل إلى أن مظلة الضمان الاجتماعي إما غير موجودة أصلا بالنسبة للأغلبية العظمى من النساء، أو أنها تعتمد على عمل آخرين.

إن محدودية امتداد مظلة الضمان الاجتماعي لا يمثل فقط همًا اقتصاديًا، بل هو أيضًا مشكلة اجتماعية. هناك قصور في تعرّف ما إذا كانت الأسر قادرة على تغطية العجز في الضمان الاجتماعي، وكيف يكون ذلك. علاوة على ذلك، هناك حاجة لمناقشة أمينة ومباشرة لاحتياجات وأمان النساء اللاتى لا يعملن، وغير المتزوجات، والعازبات، والمتقدمات في السن. ويتطلب منا الأمر أن نتساءل إذا ما كانت الأسرة قادرة على توفير الضمان أو الأمان الاجتماعي، وإذا كانت قادرة على ذلك لمن تفعل وبأي تكلفة.

ملمح آخر للمداخلة التالية يتمثل في أنها تنظر إلى الأمان الاجتماعي للنساء على مدار دورة الحياة؛ ربما تقوم الأسرة برعاية المرأة في سنواتها الإنجابية الأولى، إذا افترض المرء خصوبتها وأنها متزوجة. وقد تتخلى النساء عن حقوقهن، ويخترن ضمان الحصول على ما تقدمه لهن الأسرة. في كل الأحوال، نجد أن النساء اللاتى يتقدمن في العمر- وليس لديهن معاش- يقعن في دائرة الفقر. لا نبنى افتراضنا هنا على أن الأمان أو الضمان الاجتماعي أمر يتعلق بالمال فقط؛ إن الرعاية الاجتماعية تعنى توفير الخدمات، وتبادل الثروة أو السلع عبر آليات غير آليات السوق، مثل: الزواج، والميراث، والأعمال الخيرية، إلى آخره؛ بما يتضمن كلا من الموارد المادية والموارد المعنوية؛ ولا يعتمد الأمان فقط على القدرة في الأزدهار والبقاء، ولكنه يعتمد أيضا على الاستمتاع بالحياة الكريمة، وبالحرية.

يواجه هذا الانطلاق من الوضعية الراهنة والرعاية الاجتماعية تحديات من قبل الخطابات العالمية التي تبثها مجموعات مختلفة من المؤسسات الدولية، وعلى وجه الخصوص المؤسسات المالية الدولية؛ فمن جانب، يتم الترويج والتأكيد- أحادي الجانب- على ضرورة تحرير الاقتصاد، والحد من المدفوعات العامة باعتبارها السيناريوهات المثالية؛ في حين أن هذه الأيديولوجية الخاصة بالتكييف الهيكلى يصاحبها الارتقاء بالسياسات الاجتماعية التي تهدف إلى المساواة بين الجنسين، والنهوض بأوضاع النساء، وتعزيز قدراتهن. وقد تبنى البنك الدولي مؤخرا فكرة الحماية الاجتماعية كرد على تنامي معدلات الإفقار في العالم العربي ومنطقة الشرق الأوسط على وجه العموم (البنك الدولي ٢٠٠٢) إن اهتمام البنك الدولي بالحماية الاجتماعية نابع من منطلق اقتصادى، ويأتي كاستجابة للتغيرات السكانية التي تعمق معدلات التبعية في البلاد العربية. إن الزيادة المطردة في صفوف من ينضمون إلى جيش البطالة، وعدم قدرة اقتصاديات البلاد العربية على توفير فرص العمل، تجعل من الحماية الاجتماعية قضية ماسة وملحة. ولا تتضح- في الوقت الحالي- كيفية تأثير هذه الأحداث على النوع أو على قضية الإنصاف بين النوعين، وعلى الأمان الاجتماعي في المنطقة العربية؛ ومن المزعج أن تلاحظ كيفية تفهم المؤسسات التمويلية لدور المجال الاجتماعي: إذ يتم قبول ما تقوم به الأسرة والأهل المقربون- وهو أمر يتميز به العالم العربي- من دور أساسي في تخفيف آثار الأزمات، والصدمات، وآثار الفقر، والبطالة، والتمزق الاجتماعي، والصراعات؛ وينظر إليها باعتبارها العامل المخفف لهذه الأزمات من خلال الشبكات الأسرية (البنك الدولي 2002: 50-51).

هذا «التأثير الملطف» قد يساعد الدول على الاستمرار في اتباع برامج وسياسات قد تكون لها آثار سلبية على حياة الأفراد؛ هذا في حين أصيبت علاقات القرابة والأسرة بالتهرؤ خلال هذه العملية. فأفراد الأسرة- والأسرة نفسها ككل- واقعون تحت ضغوط تهدد قدرتهم على أداء وظيفتهم كآلية اجتماعية ذات قيمة وتأثير في الحماية والأمان.

من وجهة نظر ومن منظور اقتصادي، لا يقدم السيناريو المقدم في هذا الفصل تصورا مقبولا أو قابلا للتحقق. فغالبية حركة رأس المال المادي تمارس ضغوطا من أجل خلق مناخ استثماري يعوق قدرة الدولة على فرض الضرائب؛ كما يؤدى ذلك إلى بروز العراقيل

أمام الإنفاق على العمالة. هذا بالعلاوة على أن معدلات البطالة التي تم ذكرها تنعكس في تقلص مجموع المساهمين في وعاء المعاشات، أو غيرها من برامج الضمان الاجتماعي.

غير أنه من الملح تبنى مثل هذه البرامج الخاصة بالضمان الاجتماعي من منظور إنساني نوعي واجتماعي؛ لقد طالبت أمارتيا سين– وغيرها– بالضمان الاجتماعى كإطار ضروري، إذا أريد للعولمة أن تحقق الرخاء؛ أي– بتعبير آخر- لا يجب أن تقترن أنظمة الضمان الاجتماعي بعد الآن بالدول الغنية فقط؛ فهذه الأنظمة لا تمثل شكلا من الرفاهية، ولا هي حكر على الدول المتقدمة؛ إن الضمان الاجتماعي ضرورة للعالم الأقل تطورا، وبوجه خاص للنساء في هذه المجتمعات.

٢/٢ الخروج من فخ القياس:

يسعى هذا العمل إلى الوصول إلى مقاربة إنسانية، ومبنية على النوع، لقضية الضمان الاجتماعي في العالم العربي. يتمثل أول ملمح لهذا المفهوم في النظرة النقدية إلى المعدلات الإحصائية باعتبارها لغة التنمية والتمكين. وسوف تتابع خمس نقاط منهجية على التوالي:

1) معيارية المؤشرات الاجتماعية كأداة لمتابعة التقدم والنمو أداة غير ذات قيمة؛ فهي منهجية تتبنى المنظور التنموى، ولا تتناسب مع معالجة موضوع الضمان؛ إذ يمكننا قياس عدد النساء في المدارس، وازدياده، لكن لا ينبغي أن يمحو ذلك الحاجة الماسة إلى تعرّف وتفهم ما يمرون به من خبرات، أو يقلل من الاهتمام بالأعداد الأخرى التي لا توجد في المدارس، مهما كانت هذه الأعداد ضئيلة.

عندما ننظر إلى معدلات التعليم بين النساء، أو قدرتهن على الحصول على الخدمات العامة– مثل الصحة– فإننا نقيس الخصائص الاجتماعية في عزلة عن العلاقات الاجتماعية المرتبطة بالنوع، والتي تؤثر على هذه المعدلات. تطالب النساء– في كل أرجاء العالم العربي– بالحق في الحصول على الخدمات الصحية، والتعليم، إلى جانب دخول مجالات عمل جديدة، والحصول على الوظائف. ولكن.. إلى أين تقود هذه المطالب النساء، وهل تمنحهن الحماية الاجتماعية ؟ وما علاقة القراءات العددية المتعلقة بالموضوع ما لم تخلق إمكانات قابلة للتحول لقدرات وكفاءات يمكن أن تتطور ؟ (Sen 1981). والأهم هو أن هذه القياسات تصور الضمان الاجتماعي كمسئولية سلوكية وفردية، وليس كمسئولية اجتماعية للأجهزة المعنية.

٢) هناك مشكلة أخرى خاصة بالاكتفاء بقياسات الترددات فيما يتعلق بالمؤشرات نفسها؛ ففى محاولة السعى وراء لغة عالمية يمكن أن تضمن إجراء مقارنة بين الإنجازات والأهداف، نجد أن الخطاب المتعلق بالنوع الاجتماعي قد أفقد القدرة على وضع هذه المؤشرات في إطارها الصحيح، أو لإضفاء العمق والمعنى لها. صحيح أن نسبة الوفيات بين الأمهات تعد مقياسا جوهريا، لكن ماذا عن أمراض الأمومة التي من شأنها تهديد نوعية حياة ملايين من البشر ؟

وفيات الأمهات في مصر:

لقد وضعت وزارة الصحة المصرية قضية وفيات الأمهات على قمة أولوياتها، نظرا للارتفاع المفزع لهذه المعدلات في منتصف التسعينيات، والتي كانت تبلغ ١٧٠ + لكل 100,000 من الولادات؛ وقد انخفضت المعدلات الحالية إلى أقل من 84 لكل 100,000 حالة؛ وهو ما يعد إنجازا مهما. لقد استثمرت الجهات الصحية كثيراً من الوقت والجهد لتعرّف

الأسباب المباشـرة، وغـير المباشـرة لوفيـات الأمهـات، وذلـك من خلال القيـام بتـدخلات، وتنظيم دورات تدريبية، مع الحفاظ على زخم بحثى لقياس مخرجات تلك التدخلات.

فتم تطوير ونشر قواعد وإرشـادات خاصـة بالعمليـات الطارئـة في حالـة الـولادة؛ كمـا تم إطلاق برنامج لتدريب القابلات، وإحلال الدايات التقليـديات. والأهم من ذلـك، هـو أنـــه من التعامل بلا حساسية مع نتـائج الدراسـات حـول وفيـات الأمهـات، والـتي ألقت اللـوم على تدني نوعية الرعاية الصحية.

كما أشارت دراسة أخرى، أجريت على حالات من الـولادة الطبيعيـة أن مـوفرى الخـدمات الطبية يمارسون أشكالاً غير معيارية من الرعاية، قد تؤدي بدورها إلى وفيات الأمهـات. إن توجيه الاهتمام لمسألة الوفيات من شأنه إنقاذ حياة العديدين؛ غير أن التركـيز على نوعيـة الرعاية، وعلى الأمراض التي تتعـرض لهـا الأمهـات تنتج عنـه آثـار مهمـة لحيـاة ملايين من النساء وأطفالهن الرضع.

من المؤكد أن التركيز على الصحة الإنجابية للنساء قد خفف من الاهتمام بأشكال مرضـية أخرى؛ وتوجد هناك فجـوة نوعيـة في منطقـة الخليج فيمـا يخص الأمـراض الـتي لا تتعلـق بالإنجاب؛ فتعاني النساء هنـاك أكـثر من الرجـال من الأمـراض، وفقـا للعينـة. وفي مصـر، تمـوت 46% من النسـاء مـــن أمـراض الأوعيـة الدمويـة للقلب مقارنـة بـ 44% بالنسـبة للرجال (Aoyama 2001: 13). إن المؤشرات أدوات الملاحظة، ولكن يبدو أنها اكتسبت حياة خاصة بها. ومن المهم أن نحتفظ بموقف نقدي هذه الظاهرة، بينما نتطلـع باسـتمرار لما هو شائع في إطار ما يحدث في الحياة الفعلية.

3) هناك إشكالية خاصة بالعلاقة بين الكم والكيف، حتى بافتراض صحة القياسـات؛ ويركـز التقرير العـالمي للتنميـة لسـنة ٢٠٠٤- الصـادر عن البنـك الـدولى- على فشـل الخـدمات العامة وحتى الخاصة في الوصول إلى الفقراء. ويذكر هذا التقريـر أن أهـداف التخلص من المرض والأمية ستظل غير متحققة ما لم يحدث تحسن ملحـوظ في الرعايـة الاجتماعيـة، وفي الخدمات المفروض أن توفرها (البنـك الـدولي ٢٠٠٣). من المؤكـد أنـه قـد آن الأوان للانتقال من مجرد توفير الخدمات، وقياسها كميّا إلى تعـرّف كيـف تشـكل هـذه الخـدمات الأمان الاجتماعي.

4) قد يكون قياس السلوك خادعا إذا افتقـد السـياق الاجتمـاعي والسياسـي الـذي يعطى السلوك الإنساني معناه؛ فنحن نحتاج لقراءة متعمقة للقياس، يصحبها وصـف للتـأثير الآنى لكل تلك الإنجازات على النساء؛ غير أن معظم القياسات تركز- للأسـف- على الفـرد، ولا يعكس أي منها أوضاع الأسرة والأقرباء. وبالتالي، كيف يمكن بلورة الفرضـيات حـول بقـاء الأسرة على قيد الحياة، وحصولها على الأمان ؟ إن كل المؤشرات تفتقـر لتعزيـز السـياق الذي يحيط بها.

على سبيل المثال، لابد من دراسة للتـأثير الـتراكمي للمكاسـب على نوعيـة وجـودة حيـاة النساء، وعلى الآليات الاجتماعية التي تحكمهـا. هـل النسـاء أكـثر تشـتتا- أو وحـدة- فيمـا يخص وجودهـــن في المجتمـع، ووجـود حركـة نسـوية، وجماعـات ضـغط خاصـة بقضـايا النساء ؟ لابد من إدراج عمليات التغيير وسياقاتها كجزء من قياس التغيير نفسه. إن قضايا إدارة الحكم، والحرية، والمشاركة العامة، والوفـاق الاجتمـاعي، جـدير بالتأمـل والدراسـة. فإذا كانت النساء قادرات على الحصول على حقوقهن فقط عن طريـق مرسـوم ملكي أو قرار رئاسي، كيـف يمكنهـــن إذن المطالبـة بحقـوقهن، وحمايـة تلـك الحقـوق، باعتبـارهن مواطنين عاديين أو فقراء ؟

تتضمن محتويات هذه المقاربة ما يلي:

١- حساب دقيق لكيفية انتقاض القوانين والممارسات القائمة من المواطنة الاجتماعية للنساء تحت زعم الحفاظ على الأسرة.

٢- تحديد الشرائح المهمشة النساء اللاتى لا تحظى بالتغطية الاجتماعية التقليدية.

3- تعرف الخيارات الحالية لتوفير الضمان الاجتماعي للنساء.

4- تحديد الخطوات المستقبلية الواجبة.

5– تحديد التحديات القائمة أمام نجاح مقاربة للضمان الاجتماعي مبنية على أساس النوع في العالم العربي.

3) قضايا الأسرة والمواطنة الاجتماعية للنساء:

تتميز النساء في البلاد العربية بأعلى معدلات للخصوبة إلى جانب أقل معدلات مشاركة في قوة العمل؛ وإذا ما وضعنا هذه الحقائق جنبا إلى جنب، يعنى ذلك أن النساء يعطون الأولوية للدور الإنجابي على حساب الدور الإنتاجي. غير إن هذه المعدلات تخفى التباينات الصارخة. الموجودة بين الأقطار المختلفة؛ ففي بعض البلاد العربية تنخفض معدلات الخصوبة عن المتوسط (تونس ولبنان)؛ بينما هناك بلدان أخرى تنتشر فيها معدلات خصوبة تصل إلى ضعف المعدل العالمي (المملكة العربية السعودية واليمن). وعلى نفس المنوال، لا يتساوى انخفاض المشاركة النسائية في قوة العمل بين كل الدول العربية؛ حيث يعكس بعضها دخول النساء في مجالات للعمل أقل تقليدية مثلما هو الحال في لبنان وسلطنة عمان. وعلى الرغم من الانخفاض الثابت في معدلات الخصوبة، وازدياد انتشار وسائل منع الحمل، يتزاوج هذا الأمر معدلات منخفضة في المشاركة في قوة العمل، مما يعكس بطريقة واضحة قيم المجتمع الأبوى.

1/3 التهميش داخل الأسرة:

تنتقص القوانين، والممارسات، والمعتقدات، والتحيزات الموجودة، من المواطنة الاجتماعية للنساء، تحت دعوى الحفاظ على وحدة الأسرة. ومن الصعب تعضيد صحة هذه المقولة بأية أسانيد أكاديمية، لكن من المستحيل- أيضا- إنكارها. هل يمكن أن ننكر أن عديد من النساء يفكرون بأن الاستقلالية والمساواة من شأنها تهديد أساس النوع، ويقبلون الخضوع لدرجة من درجات التحكم، ويرضون بالاستكانة، بل وحتى بالقليل من العنف. لكن نظرة إلى الثقافة، والإيديولوجية، والممارسات الاجتماعية والقانونية، قد تساعد في هذا المجال.

لقد انتظمت المجتمعات العربية على مبادىء النظام الأبوى، الذي يضع حقوقاً والتزامات على الرجال وعلى النساء داخل الأسرة. ويتشكل النظام الأبوى من الأخلاقيات العربية، ومن مجموع الأعراف الدينية؛ ويؤدى هذا الفكر إلى التميز بين أفراد الأسرة حسب أعمارهم وجنسهم؛ فعلى الصغير احترام وطاعة من هو أكبر منه، وعلى النساء الانصياع لرغبات واحتياجات الرجال؛ وفي المقابل، يقوم الذكور البالغون بحماية وإعالة النساء والصغار. إن الحماية الاجتماعية تتوفر لمن يحتاجونها؛ فإذا كان الرجال يتميزون بالقوة والسلطة، فهم مطالبون في الوقت نفسه بتحمل مسئولية مادية ومعنوية (Moghodam 1993: 102). ويشار إلى هذه المقايضة في بعض الأحيان بـ «الميثاق بين الجنسين»؛ وتوضع هذه المقايضة أو الصفقة محل التساؤل في حالة الفقر، عند، والبطالة

عند الذكور، والعزوف عن الزواج، وعدم القدرة على الإنجاب، وانهيار وفشل الزيجات، أو غيرها من الأزمات الاجتماعية والأسرية. وحيث إن الضمان الاجتماعي يتعلق بالخطر وليس باحتمال حدوثه فقط، هناك حاجة إذن إلى تقييم وتقدير الضغوط التي تواجه آليات الأسرة الأبوية العربية، وقابلية هذا الميثاق على الاستمرار.

هناك مبادىء تشريعية في الإسلام تكفل للرجال حق الولاية([3]) على النساء والقصر، وتلزمهم بتوفير الرعاية. أما المنطقى، فأن يكون المقصود بالرعاية هو الحماية الاجتماع وليس اضطهاد النساء. كما يكفل الإسلام للرجال القوامة([4]) على النساء، ولكن في إطار الأسرة فقط، وكدور يقومون به بسبب معرفتهم، وقدرتهم على رعاية الأسرة مادياً.

لكن هذه الأفضلية- بتعبير آخر- ليست مطلقة، أو شرطاً يتمتع به كل الرجال (بيومي بدون تاريخ: 11). إن الخوف بأن قوامة الذكور من جهة، واستقلالية النساء الاقتصادية أو القانونية من جهة أخرى، أمران متضاربان هو تفسير غاية في الرجعية لمفهوم القوامة (Stowasser 1987). فهل حقا تعني القوامة أن على النساء إطاعة الرجال في كل أوامرهم ؟ أو تعنى أنه من الخطأ أن يساعد الرجال في الأعمال المنزلية أو رعاية الطفل؟ إن غالبية المسلمين يدركون دينهم بطريقة إيجابية، ولا يعتبرونه أيديولوجية للقهر؛ ومع ذلك، تستمر وتتواصل التفسيرات الرجعية والأصولية.

وحتى في الحالات التي يقف فيها القانون في صف المرأة، فإن الأجهزة التنفيذية والأمنية غالبا ما لا تتبنى الموقف نفسه؛ وينطبق هذا الأمر على أديان أخرى، وليس على الإسلام فقط. فإذا كان الأفراد يتجاهلون التزاماتهم نحو من يعولون، إلى أى حد يمكن أن تكون الدولة فعّالة في المطالبة بالحقوق الاجتماعية للنساء، والأطفال، وكبار السن ؟ فمن المفترض أن يتوافر دعم ورعاية الأسرة في أوقات الأزمات بطريقة تلقائية، كما يعد هذا الأمر إلزاما في جميع الأديان. ومع ذلك، يظل هذا الدعم- غالبا- مشروطا بنوعية العلاقات والآليات الأسرية؛ وعلى الدولة القيام بدور الحكم والضامن لحقوق النساء كمواطنين.

ولطالما دعت بعض النسويات المتعمقات في دراسة فلسفة الشريعة الإسلامية- مثل: باربرا ستوسر، وليلى أحمد، وفاطمة المرنيسي- إلى إعادة تفسير قوانين الأسرة في ضوء مفاهيم المساواة وحقوق النساء المرتبطة ارتباطا وثيقا بروح العقيدة الإسلامية والقرآن الكريم. هناك اعتراف قائم بالتناقضات والتعارضات المتأصلة في معظم التشريعات القانونية والشرعية التي تجتزىء من مواطنة النساء، وتقف صامتة حيال قضايا المساواة داخل الأسرة. إن هذا الفصل غير معنى بالتشريع أو الفقه، ولكنه يتناول الحقائق والاحتياجات الاجتماعية والديموغرافية؛ ومن المؤكد أن مبدأ القوامة- الذي قد يكون معقدا ومجالا للجدل- يحتاج إلى نظرة جديدة عليه؛ فقد رفض الكثيرون قبول هذا المبدأ بطريقة مطلقة؛ ولكن- إذا كان هذا المبدأ مقبولا لدى البعض- لا يمكن أن يكون هناك قبول بدون مبررات. فهل لكل الرجال الحق في القوامة بغض النظر عن كيفية وفائهم بالالتزامات التي تمنح هذه الرخصة ؟ إن القرآن الكريم واضح وجلي في تفنيد القوامة وإقرانها بالإنفاق والمنح ووضع شرط الإنفاق والرعاية كشرط لكل الرجال ليتميزوا على كل النساء ليس من قبيل الصدقة، ولكنه نتيجة للبيئة السياسية والتشريعية الأبوية. لذا لا تعد مراجعة القوانين والمبادىء الشرعية الخاصة بالأسرة ضرورة سياسية حساسة وشائكة، ولكن أيضا احتياجا اجتماعيا ملحا. ولذلك، تقع على الدول العربية- التي أبدت تحفظات على اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد النساء على أساس التشريعات الإسلامية للأسرة- مسئولية توضيح كيفية تعاملها مع التغيرات السكانية، والاجتماعية، والاقتصادية، وتبعات ذلك على رفاهة الأسرة. كما أنها بحاجة إلى مراجعة تفسيراتها للمبادىء الدينية في ضوء تلك التحولات. لقد عنت الدول العربية حتى الآن

بإشراك الدوائر الدينية في التشكيلات القانونية التي تخص قوانين الأحوال الشخصية الـتي تنظم الـزواج، والطلاق والإرث، وحضـانة الأطفـال؛ وهم يضـمنون بـذلك إخضـاع النسـاء للسيطرة الأبوية من جانب الأقارب الذكور ورجال الدين في مجتمعاتهن المحلية (Joseph 1996: 4-10).

ولحسن الحظ أن الأزمنـة تتغـير، وقـد نجحت عديـد من البلـدان العربيـة في إعـادة تنظيم أوضاع قوانين الأحوال الشخصية بها، وإعـادة النظـر في المفـاهيم والمبـادىء الـتي بـنيت عليها منظومة القوانين الخاصة بالأسـرة؛ ويمثل المغرب أحدث مثال على ذلك؛ فالمقاربة المبنية على المشاركة والتشـاور الـتي نتجت عنهـا المدونـة الجديـدة، تعـد رفضـا لنمـوذج الرجـال كمصـدر للـدخل والسـلطة داخـل الأسـرة. كمـا قطعت مصـر شـوطا في سـبيل الاعتراف بأهمية امتداد المواطنة الاجتماعية للنساء، وإعطائهن حق منح الجنسية لأبنائهن، وحق الانتقال والسفر، وكذلك الحـق في الخلـع. ويعـد تفعيـل محكمـة الأسـرة في أكتـوبر ٢٠٠٤ خطوة أخرى إيجابية من شأنها تسهيل حياة المرأة حيال الأزمات.

إذا كان الرجال المسلمون يخشون فقدان امتيازاتهم، فلا عليهم- كما تقول نائلـة كبـير- إذ إنهـم سيفقدون أعباءهم التقليدية في الوقت نفسه (كبير ١٩٩٨). وفي كـل الأحـوال، فـإن تناول هذه القضايا وتطوير حلول خلاقة ومنصفة لها لم تعـد مجـرد مسـألة اختيـار، ولكنهـا أصبحت ضرورة اجتماعية. والأهم من ذلك أنـه في حالـة اسـتمرار الجـدل حـول السـلطة النسبية لصالح الرجال في مواجهة النساء داخـل الأسـرة، فـإن هـذا لا يفسـر بـأي طريقـة لماذا يجب أن تنحاز الدولة إلى جانب الرجال.

من المؤكـد أن الدولـة لا تحتـاج لتبـنى الشخصـية الأبويـة؛ فلا يمكن لهـا أن تفضـل نصـف مواطنيها على النصف الآخر. ومن المؤكد أن الدولة قادرة على الوفاء بالتزاماتها من خلال مـد النسـاء بمصـادر الضـمان البديلـة، والاعـتراف العـام الكامـل بهن، وضـمان مواطنـة اجتماعية آمنة لهن.

1/1/3 الميراث:

تحكم مسألة المـيراث في عديـد من البلـدان العربيـة بالقـانون الإسـلامي السـني، والـذي يقسـم المـيراث بطريقـة مختلفـة بين الرجـال والنسـاء؛ ومن ناحيـة أخـرى، هنـاك بعض الحالات التي تحرم فيها الأعراف والتقاليد المرأة من الميراث كلية في المنـاطق الريفيـة. إن الميراث- طبقا للنظام القانوني المصرى- مسألة تتعلق بالوضع الشخصي الذي تحكمه القوانين الملائمة في التشريع الديني؛ فالقانون المصـرى رقم 77 لعـام 1943-- والخـاص بالإرث- ينص على أن المرأة يمكن أن تـرث وتنقـل الملكيـة كمـا الرجـل تمامـاً؛ وتتوقـف الأنصبة المحددة قانونيا على درجة القرابة. فإذا كان للمـرأة والرجـل حـق متسـاو- طبقـا لدرجة القرابة- يكون للذكر الحق في ضعف نصيب الأنـثى كمـا نص عليـه القـرآن الكـريم (الأمم المتحدة ٢٠٠٠ ب: ٢١). يتم أحيانا تبرير هذا التحـيز على أسـاس الأدوار المفترضـة للجنسين. فالنساء لسـن مسـئولات عن الأسـرة ماليـا، في حين الرجـال هم المسـئولون. لذلك، من العدل والإنصاف تمييز الرجال في قوانين الميراث طالما أقربـاءهم من النسـاء يتحملـون التزامـات ماليـة أقـل. وكثـيرا مـا يـبرهن الواقـع العملي على عـدم صـحة هـذه الافتراضات؛ فالنساء يتحملن مسئوليات مالية ثقيلة. فربما تتلقى النساء دعمـا اسـميا من الأخ أو من الزوج، ولكن- في الممارسة الفعلية- قد تضطر إلى الاعتمـاد على نفسـها في تأمين الاحتياجات المادية لأطفالها، ووالديها، ولذاتها.

2/1/3 تقييد حرية الحركة والتنقل:

ما زالت هناك قوانين في عدة بلاد عربية تمنع حرية النساء في الانتقال إلا إذا اصطحبها قريب ذكر (كما في المملكة العربية السعودية)، أو تتطلب موافقة ولي الأمر الذكر. مثل هذه القيود تفترض أن استقرار الأسرة وصالحها يتوقفان على تقييد حركة النساء، وعلى تواجدهن الجسدي داخل الأسرة. وهكذا تحمل هذه التشريعات مفهوما ضيقا للأسرة، حيث يتم تعريف الأسرة على أنها كيان يمكن حمايته من خلال المعاشرة المشروعة، وأن كفالة حرية التنقل لأي من الزوجين من شأنه تعريض هذا الكيان للخطر. يتم الاستناد إلى هذا التعريف لتقييد حرية حركة النساء، بينما لا ينطبق الأمر نفسه بالنسبة للرجال الذين يمكن إخضاعهم للمنطق نفسه. أما من الناحية النظرية، فإن المرأة «الضعيفة» هي التي تحتاج إلى الحماية من الهجر.

3/1/3 النساء والعنف: حادث يتردد أسريا:

تشير الدراسات المتعلقة بالعنف إلى أنه أينما تقاربت معدلات تعرض النساء والرجال للعنف، تظل هناك اختلافات مهمة بين النوعين؛ فغالبا ما تتعرض النساء للعنف داخل الأسرة، بينما يتعرض له الرجال– في معظم الأحيان- في بيئة غير أسرية.

لقد عرّفت كلا من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد النساء وخطة عمل بكين «العنف» بأنه «أي فعل عنيف قائم على أساس النوع الاجتماعي، ينجم عنه أذى، أو معاناة جسدية، أو جنسية، أو نفسية للمرأة، بما في ذلك التهديد باقتراف مثل هذا الفعل أو الإكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء وقع ذلك في الحياة العامة أو الخاصة» (الأمم المتحدة 1995: 15). طبقا لهذا التعريف أضحى المجال الخاص جزءا من القانون الدولي؛ وفي حين يتناول القانون الدولي هذه القضية بحذر شديد، إلا أنه مازال صحيحا أن النساء أصبحن خاضعات لحماية القانون الدولي باعتبارهن موضوعات فردية.

تعلن خطة عمل بكين إن العنف ضد النساء هو انتهاك لحقوقهن الإنسانية، وحرياتهن الأساسية؛ كما يشكل عقبة أمام تحقيق أهداف المساواة، والتنمية، والسلام. وتلاحظ خطة العمل أنه بينما تكون وضعية النساء الاجتماعية والاقتصادية المنخفضة سببا ونتيجة للعنف الموجه ضدهن، فإن العنف ظاهرة تتخلل كل المسارات الثقافية والطبقية، والاقتصادية (الأمم المتحدة 1995: 15).

تعتبر ما يسمى بـ «جرائم الشرف» واحدة من أهم المظاهر المحيرة ضمن أشكال العنف الأسرى المبنى على أساس النوع؛ فكثير من الجرائم ارتكبت تحت زعم الحفاظ على الشرف في البلدان العربية، كما ترتبط عديد من عمليات الإنتحار بمسألة الشرف. ترجع جذور القتل من أجل الشرف إلى الأعراف الثقافية التي يدعو الذكور– بمقتضاها– الحق في الدفاع عن شرفهم من خلال الولاية على شرف أقربائهم من الإناث. هذا النوع من الأعراف ما زال موجودا لأنه يجد دعما في قوانين العقوبات الخاصة بهذه الأقطار. يتساهل القانون– بوجه عام– مع مرتكبي هذه الجرائم، حيث يتم تبريرها بالحالة العقلية والنفسية لمرتكبها، والتي توصف بـ «حالة من الغضب، وفقدان السيطرة على العقل» (صندوق الأمم المتحدة لإنماء المرأة ٢٠٠٢: ٥٠). يتميز العنف الأسرى بصعوبة قاسية؛ فالرجال يمتنعون عن الحديث عنه، وكذلك هو الحال بالنسبة للنساء اللاتي يحجمن عن الإبلاغ عنه أو يحاولن الهروب منه (صندوق الأمم المتحدة لإنماء المرأة ٢٠٠٢: ٣٠).

تشكل جرائم الشرف في الأردن 9.3% من إجمالي الجرائم المرتكبة في المملكة، كما جاء في التقرير الإحصائي الأردني عن الجريمة. وفي عام 1999، تعاملت إدارة حماية الأسرة الأردنية مع 507 حالة من العنف الأسرى، تمثلت 37.9% منها– أي ١٩٢ حالة- في

جرائم شرف. وقد احتلت هذه الجرائم أعلى المراتب بين القضايا من الأنواع الأخرى. بالإضافة إلى أن الحالات التي تم الإبلاغ عنها هاتفيا عبر الخط الساخن قد أظهرت أن العنف الأسرى يشكل 68% من الرقم الإجمالي للبلاغات أو الشكاوى (صندوق الأمم المتحدة لإنماء المرأة ٢٠٠٢: ٢٩- ٣٠).

في حالة لبنان، تم إدخال تعديلات على النظام القانوني الخاص بجرائم الشرف منذ عام 1991؛ فالحكومة بدأت في تغليظ العقوبات فيما يتعلق بجرائم العنف بصفة عامة، والسعى إلى معاقبة الرجال الذين يرتكبون جرائم الشرف (صندوق الأمم المتحدة لإنماء المرأة ٢٠٠٢: ٤١- ٤٢).

وفي حالة العراق، ازداد العنف الأسرى بالتوازي مع تفاقم المخاطر الاجتماعية والاقتصادية تحت حكم صدام حسين؛ وقد سجلت المنظمة غير الحكومية «روان» أن العنف الأسرى- وخاصة جرائم الشرف- مثلت واحدة من أهم المشكلات التي واجهتها النساء الكرديات في شمالي العراق. وتفيد الإحصائيات الموجودة في إحدى الدراسات التي أجراها مركز «روان» الثقافي والإعلامي حول النساء أن ما يقرب من 3,979 امرأة قد قتلن في شمال البلاد خلال الثمانينيات نتيجة للعنف الأسرى. إضافة إلى أن بعض النساء قد لقين الموت على أيدى أقارب من الذكور بعدما قام ضيوف أو معارف للأسرة باغتصابهن. وكان السبب في قتلهن هو فقدانهن «للشرف»، حتى وإن كن أنفسهن ضحايا جريمة ارتكبت في حقهن.

ضرب الزوجات في البلاد العربية:

تعود بوجه عام المشكلة المتعلقة بضرب الزوجات وبالعنف الأسرى- رغم الجهود لتجريم مثل هذه الأفعال- إلى أن بعض القوى الفكرية والاجتماعية تصر على اعتبارها من الأمور الطبيعية. لقد أظهرت دراسة أجريت في الجزائر أن التنشئة الاجتماعية للأطفال تمنح ضمنيا الذكور حق ضرب البنات تحت مسمى التأديب، أو فرض السلوك الصالح. وقد لاحظت سعاد جوزيف الأمر نفسه أثناء قيامها بأبحاثها حول الأسرة اللبنانية. كذلك ميزت تجريمها. إن هذا التمييز مهم لأنه- إلى حين بروز توافق ثقافي يرفض العنف المبنى على النوع- ستفشل أي مبادرات رسمية وجماعية لتجريمه. فطالما استمر اعتبار العنف القائم على النوع أمرا طبيعيا، لن تتمكن الضحايا من الاعتراف بالجرائم التي تعرضن لها أو فضحها. Hamou 2003)، Josef 2000، Al Kamiri، اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة ٢٠٠: 65- 66، الأمم المتحدة ٢٠٠٠ ب: ٢٠).

هناك جهود جارية في عديد من البلدان العربية، مثل: المغرب، والأردن، ومصر، والبحرين. وترمى هذه الجهود- ليس فقط إلى استصدار تشريعات ضد العنف الأسرى- بل إلى خلق مناخ لرفض هذه الممارسات. لقد قامت الحكومات والمنظمات غير الحكومية في مصر والمغرب بإنشاء مساكن لإيواء النساء المتضررات؛ وهناك محاولات على المستوى القانوني لاعتبار أعمال العنف التي تقع في إطار الزواج كجرائم. علاوة على أن المجموعات النسائية تتوجه إلى الجماهير عبر مجهودات إعلامية عن العنف، وتسعى إلى إتخاذ الإجراءات القانونية ضد مرتكبيه. أما فيما يتعلق بالتعليم، فإن المغرب بصدد إدراج مكون حقوق الإنسان ضمن مناهجها.

4/1/3 ختان الإناث:

يعد ختان الإناث صورة من العنف القائم على النوع؛ وهي ظاهرة تمارس فقط في مصر والسودان، ولا تمتد إلى بقية الأقطار العربية. إن الوعى بالآثار الضارة لهذه الممارسة

على الصحة وعلى الحياة الجنسية موثقة بطريقة جيدة؛ وهناك جهود مهمة جارية لاستئصال هذه الممارسة. إننا نورد هنا هذه الممارسة لأنها فعل آخر يحدث داخل الأسر وتحت دعوى تكوين أسر جديدة (عبر ضمان فرص البنات في الزواج). هناك بعض التخوف من أن تركز الحملات الجارية على النتائج الصحية المترتبة على هذه الممارسة لحث الأسر على الامتناع عن تختين بناتهم، ولكنها لا تنطلق من موقف متكامل يسند إلى أن الختان هو اعتداء على حق من الحقوق الإنسانية للبنات والنساء.

من المؤكد أن المخاطر الصحية الناجمة عن ختان الإناث، وأثار هذه العملية على الصحة الجنسية للنساء كبيرة؛ لكن هذه الممارسة تمثل أيضا تمييزا ضد النساء بطريقة تؤثر على مكانتهن داخل الأسرة. فعلى عكس ختان الذكور، لم يوصى الدين بختان الإناث.

إن القبول الرسمي والشعبي لأفعال التمييز، واعتبار العنف من الشئون الأسرية الخاصة، هو انتهاك واضح لمواطنة المرأة وإبطال للعقد الاجتماعي الذي تتولى الدول بمقتضاه حماية وخدمة مواطنيها. إن المشكلة التي تواجه النساء عند محاولتهن الحصول على الدعم خارج حدود الأسرة تكمن عادة في أنهن يتركن دون دعم قانوني في أوقات الاحتياج الاجتماعي، والأزمات. مازالت النساء والفتيات في العالم العربي يجدن صعوبة في استخراج الأوراق الرسمية، والتسجيل في المدارس، والسفر، واقتراض المال، أو حتى في الإجراءات الطبية في بعض الحالات. ليس هناك أي أساس منطقى للحفاظ على هذا التمييز بين الرجال والنساء في الأسر؛ إن اختيار دعم النساء في أن يكون لهن حق الرأى والاختيار داخل الأسرة، هو أفضل الخيارات بالنسبة للجميع؛ حيث تصبح النساء شريكات للرجال في تكوين الأسرة، بدلا من أن يتحولن إلى ضحايا لهذا الكيان الحيوى.

2/3 نساء خارج سياق التجانس بين النوعين (Congennial Gender Pact):

تؤخر النساء سن الزواج بمعدل يتراوح ما بين 3– 7 سنوات؛ فتبقى 10% من النساء في سبعة بلاد عربية (هي: الأردن، والكويت، والمغرب، وسوريا، وقطر، وليبيا) دون زواج حتى سن يتراوح ما بين 30– 34 سنة؛ ولا يمثل التعليم أو التعزيز مكانة المرأة سببا في بروز هذا الاتجاه.

خصائص مختارة للنساء غير المتزوجات في الفئة العمرية 15– 49 سنة

البلد	المسح	% النساء الحاصلات على تعليم ابتدائي أو دون هذا المستوى (بدون تعليم)	% النساء العاملات	% النساء العاملات مقابل أجر
الجزائر	مسح صحة الأم والطفل 1993	62,4 (19,9)	7,5	6,6
مصر	المسح الديموغرافي الصحي 1995	29,4 (16,4)	13,3	12,25

السودان	مسح صحة الأم والطفل 1993	62,3 (40,7)	13,0	9,97
اليمن	مسح صحة الأم والطفل 1991/92	84,6 (71,2)	4,6	2,99

المصدر: Rashad & Khadr 2002

وقد أطلقت إحدى الدراسات على هؤلاء النساء «أخوات سندريللا المنسيات» (شلقامي ١٩٩٧)؛ ففي الريف المصرى تتسم الفتيات بصفات محددة؛ فغالبا ما تضطر الأخوات الكبار– التي وسريعا ما يتبعهن أخوة أخرين- برعاية من هم أصغر منهن؛ وهن يمثلن من لا يرسلون إلى المدارس ليبقوا بالمنزل لمعاونة الأم، ويمكن أن نراهن يحملون الصغار الرضع بينما لم يتخطين بالكاد سنة الطفولة([5]).

في المجتمعات العربية، يتمحور الاعتراف المجتمعي وآليات الدعم حول أدوار النساء باعتبارهن زوجات، وأمهات. في هذا السياق، يتم تجاهل المصالح النفسية والاقتصادية للمرأة غير المتزوجة تماما. هناك حاجة إلى التعمق في دراسة معالم رفاهة النساء غير المتزوجات، كما تتمثل في مستوى تبعيتهن وشبكات الدعم الموجودة. إن المعلومات المتوافرة محدودة، وهي تشير إلى مستوى عال من التبعية، فيما يتعلق بالخصائص التعليمية، والقدرة على اكتساب الرزق.

إن أهمية الاهتمام برفاهة النساء غير المتزوجات تتعاظم أكثر فأكثر، حيث تشير طبيعة التغيرات التي تحدث في البلدان العربية إلى أن عدد أكبر من النساء يقضون فترات أطول من أعمارهن في حالة عدم زواج؛ بل تعيش بعضهن في حالة من العزوبة الدائمة. لا تعود هذه النسبة الكبيرة إلى مجرد الزواج المتأخر؛ ففي عديد من الأقطار العربية تظل نسبة من النساء تتراوح ما بين 21-7% بدون زواج حتى الشريحة العمرية 30- 39 سنة. وسوف تصبح المجتمعات العربية- التي تقارب المعدلات العالمية من الزواج– استثناء بعد ما كانت معيارا.

إن البلاد التي تشير إلى تغيرات كبيرة في سن الزواج هي: الجزائر، وليبيا، والمغرب، والسودان، وتونس، والبحرين، والأردن، وسوريا. وهي البلاد نفسها التي تتضمن نسبة كبيرة جدا (بين 8.5% و 20.6%) من النساء اللاتي يعشن دون زواج حتى الشريحة العمرية 30- 39 سنة. ومن الملفت للانتباه أن هذا التأخر في سن الزواج يتعلق بكل من النساء المتعلمات وغير المتعلمات؛ ذلك أن الصعوبات الاقتصادية، والتغيرات المجتمعية قد أسفرت عن ارتفاع في سن الزواج وعن عدم توافر احتمالات الزواج أمام كل النساء.

إن التحدي المستقبلى أمام النساء غير المتزوجات، وغير المتعلمات، والعاطلات، يتمثل في مواصلة الحياة، وفي توفير وسائل إعالة لأنفسهن ولأسرهن. والواقع أن الإتجاهات المتعلقة بالتعليم تشير إلى تحسن كبير بهذا الصدد: Rashad & Khadr 2002 43-46)).

أهمية إنجاب الأطفال الذكور:

النسـاء اللاتي لم ينجبن ذكـورا في صـعيد مصـر لا يحظين أيضـا بـأي ملكيـة، أو مـأوى، أو أسرة، أو مورد للدخل. فغياب الأطفال الذكور يعني عدم القدرة في الحصول على الأمـان الاجتماعي عند التقدم في السـن. رجاء– وهو اسم مستعار– لديهـا بنات فقط؛ وهي تعيش وحيدة في منزل صغير من الطين. لقد تزوجت بناتهـا؛ وتعيش إحـداهما في القريـة، بينمـا تحيى الأخرى في منطقة قريبة؛ وقد تزوجت الاثنتان من أولاد العموم. ربما يكـون أخـوات رجاء الثلاثة من أغنى رجال القريـة؛ ويعـود ذلـك أساسـا إلى عملهم في المملكـة العربيـة السعودية لمدة ٢٠ عام، وقيامهم بعمل مربح يتمثل في توفير تأشيرات الـدخول للآخـرين. ونظرا لهذه الوضعية العالية، أوقفوا رجـاء عن العمـل، في حين كـانت تعمـل دائمـا، حـتى أثناء حياة زوجها؛ فكانت تبيع البيض في السوق، وتقوم ببعض الخدمات لغيرها من النساء؛ فأمرها إخوانها بالتكتم على هذه الأنشطة.

لقد أشـير لى على رجـاء باعتبارهـا واحـدة من أفقـر نسـاء القريـة، وممن يعيشـون حيـاة البؤس؛ وقـد قـالت في لقـاء معهـا: «مـاذا تسـتطيع البنـات أن تفعلـه لي ؟ فحينمـا أذهب للزيارة، يخشون أن يتسبب ذلك في إزعاج حمـواتهن؛ أمـا فيمـا يتعلـق بـأخواتي الرجـال، فإنهم يعطون الخير لزوجاتهم، وقليل من اللحم والغضب لأخـواتهم البنـات. لـو كـان لـدى ابن، لكان طرقه على بابي أشبه بوقوف الملاك على أبواب الجنة ! ». يتمثل مصدر رزقها الوحيد في الجنيهات القليلة التي يمنحها إياهــا معـاش السـادات (مــا يـوازي دولارين في الشهر في منتصف التسعينيات) الشلقامي ١٩٩٧).

3/3 الصحة الإنجابية والصحة العامة: تحديات تواجه الأمان الاجتماعي:

إن القدرة على الحمل الطبيعي، والولادة الآمنة، والاستمتاع بالسـنوات المبكـرة من حيـاة الطفل، هي نعمة حرمت منهـا ملايين من النسـاء المتزوجـات في العـالم العـربي؛ فتعتـبر أغلبية المجتمعات في المنطقة مجتمعات عاليـة الخصـوبة، لدرجـة أن أصـبحت السـيطرة على الكثافـة السـكانية تحتـل موقـع الأولويـة. لكن من المؤسـف أن هـذا الواقـع الخـاص بالسكان في البلاد العربية يخفى الصعوبات التي تواجههــا النسـاء في تحقيـق خصـوبتهن، وفي تأمين صحتهن، وصحة أطفالهن.

تحذير: مازالت النساء تواجه التحديات التي يطرحهـا الإنجاب، وانتشار الأمراض، والخصوبة، وكذلك الضغوط التي تمارسها العـقـلـيـة الأبوية لإنجاب أبناء ذكور؛ ومع افتراض ندرة اتحاد هذه العوامل الثلاثة، من المؤكد أن لها تأثيرات هائلة على الأمان الاجتماعي للنساء ولأسرهن.

1/3/3 انتشار الأمراض:

إن زواج الأقارب ممارسة تشجعها الأيدلوجيـة الأبوية؛ وهناك العديـد من العوامـل الثقافيـة والاقتصادية التي تجعل زواج الأقارب مفضلا على غيره؛ فالنساء قد يشعرن بأمان أكبر إذا تزوجن من قريب؛ كما يضمن بقاء الملكية مصانة؛ وقد يؤدى هـذا الـزواج إلى توفـير بعض المصاريف. لكن المخاطر الصحية لزواج القربى مخاطر حقيقية، وقـد تحققت بالفعـل في دول الخليج العربي حيث الأمـراض الوراثيـة في تزايـد. ففي المملكـة العربيـة السـعودية، والبحرين تحمل نسبة من السكان ترتفـع إلى 10% و 13% (على التـوالى) أمـراض الـدم الوراثية (Aoyama 2001: 80) إن بعض الأمراض مثل الأنيميـا المنجلية وأنيميـا الفـول الناتجـة عن جلوكـوز 6– فوسـفات، دهيــادر وجينـاز (C6 PD) هي أمـراض متوطئـة في

البحرين، والكويت، وسلطنة عمان؛ وتوجد بنسب عالية في الأردن ومصر (Aoyama 2001: 8).

تؤثر الأمراض الوراثية على اختيارات الزواج وعلى البقاء على قيد الحياة؛ والنساء هن- عادة- ضحايا هذه الأوضاع. لقد أصبحت الاستشارة الجينية قبل الزواج أمرا حيويا ووقائيا؛ ومع ذلك.. فإن الخوف من أن ينتج عن الاختبارات الجينية تقليل فرص الزواج- خاصة بالنسبة للنساء اللاتي تقل قدرتهن على الزواج من غريب- هو في الواقع تخوف حقيقي. لقد ارتبط انتقال الاختلالات الجينية- على الأقل على مستوى الإدراك العام- بارتفاع معدلات العزوبية والعنوسة (شلقامي: ملاحظة شخصية من خلال مقابلات مع نساء بحرانيات وكويتيات). إن أسلوب معالجة، وإدراك، والتعامل مع الاختلالات الجينية من شأنه التأثير على الأمان الاجتماعي للنساء. هذا، بالإضافة إلى أن آثار هذه الاختلالات الجينية والأمراض الوراثية، وتكاليف علاجها، تمثل عبئا زائدا على الأفراد، والأسر، وعلى الإنفاق العام.

2/3/3 انتشار الأمراض الإنجابية:

شهد العقد الماضي تحولا كبيرا في الفكر المتعلق بالسكان والتنمية؛ وكان فريق من الباحثين العرب- المعروف بمجموعة العمل حول الصحة الإنجابية (RHWG)- في مقدمة من دعوا إلى هذا الخطاب الجديد؛ وقد أوضحوا إنه برغم ارتفاع الخصوبة، فإن إهمال الصحة الإنجابية للنساء قد يكون له تأثير أعمق على نوعية حياتهن، وعلى استقرار الزواج، واحتياجات الأسرة وبقائها. وقامت مجموعة العمل حول الصحة الإنجابية بتأسيس مشروع يهدف إلى تقييم مدى انتشار الأمراض المتعلقة بالصحة الإنجابية من خلال دراسة تستند إلى مجتمع محلى؛ وهي الدراسة المعروفة الآن باسم دراسة الجيزة. وقد أبرزت هذه الدراسة وجود عبء ثقيل من الأمراض تحمله النساء في صمت Khattab, et al 1999)).

إن الأمراض التناسلية مثل الأمراض المنقولة جنسيا، وعدوى الجهاز التناسلي، وسقوط الرحم، والعقم، أكثر تهديدا للأمان الاجتماعي مما توقعه الباحثون بالفعل. صحيح أن وجود الأطفال عامل مهم في تمتين الأسر، وبقائها؛ غير أن غيابهم، ووجود أمراض الصحة العامة، أو اعتلال الصحة الجنسية والإنجابية للأمهات والأباء، عوامل من شأنها تدمير الأسرة وقطع أوصالها؛ فكثير من هؤلاء النساء غير قادرات على الحصول على مزايا تلك المفاوضة الأبوية التي يضرب بها المثل.

3/3/3 الأمراض المنقولة جنسيا وعدوى الجهاز التناسلي:

هناك ما يقارب ١٢ مليون شخص في الشرق الأوسط- بما في ذلك إيران وتركيا- يعانون من أمراض منقولة جنسيا؛ وتعد هذه المعدلات منخفضة نسبيا، الأمر الذي يعكس المبادئ الدينية والثقافية للمنطقة وانتشار علاقات الزواج الأحادي. ومع ذلك، يمكن أن تؤدى هذه القيم إلى عدم الإعلان عن علاقات خارجية، أو إنكار حدوثها. قد يعني هذا الانتقال الصامت للأمراض- بما في ذلك الإيدز- من شريك إلى الآخر، إلى تحمل عبء ثقيل من الجهل والمعاناة أيضا. لقد وجدت إحدى الدراسات المحدودة أن ما يصل إلى 7% من الرجال موضع الدراسة قد أقاموا علاقات جنسية خارج الزواج (Roudi-Fahim 2003: 6). إن طبيعة عدم المساواة في العلاقات الزوجية بين الجنسين قد تولد مخاطر صحية عامة؛ فاكتشاف ومعالجة الأمراض المنقولة جنسيا يتأثر بدرجة الاستقلالية والمسئولية التي تتمتع بها النساء في إطار الزواج، وفي عيون أجهزة الرعاية الطبية وتوفير الخدمات.

إن عـدوى الجهـار التناسـلي أكـثر انتشـارا في الـدول العربيـة، وتحـدث نتيجـة للنقص في الحصول على مياه نقية وانخفاض شروط النظافة الصحية عند الولادة والإجهـاض. يصـعب الوصول في الدول العربية إلى قياسات دقيقة، خاصة وأن النساء قد لا يبلغن عما يعتبرونه قليل الشأن وغير ملحوظ. لقد وجد أن معدلات عدوى الجهاز التناسلي في مصر (بما فيما التهاب المهبل، وأمراض التهاب الحوض، والتهابـات عنـق الـرحم) موجـودة لـدى أكـثر من 50% من العينة المدروسة (Aoyama 2001: 30)؛ كما تفيد دراسة استطلاعية أخرى أن ما يصل إلى نصف نسـاء العينـة اللاتي أجـرى لهن استئصـال في عنـق الـرحم يعـانين من تقرحات في الجهاز التناسلي، وهي المشكلة التي اعتبرنها النساء أنفسهن أمراً «طبيعيـاً» (Roudi-Fahimi 2003: 6 في طلعت ٢٠٠١).

تسبب أمراض الجهاز التناسلي آلامـا ومضـايقات، وقـد تـؤدى إلى العقم؛ ويمكن أن تـؤدي أيضا إلى إضعاف صحة المرأة. لكن المؤكـد أنهـا تـؤثر أيضـا على حياتهـا الجنسـية. ويجب اعتبار هذه الحالات أمراضاً منتشرة، لكن من الضرورى أيضا أن ننظر إليها باعتبارها أحداثاً اجتماعية تؤثر على الحياة الزوجية.

تلزم القيم الأسرية الأطفال برعاية والديهم كبـار السـن؛ والنسـاء ممن ليس لـديهن أبنـاء يواجهن مخاطر حقيقية تتعلق بتركهن بلا رعايـة وفي عزلـة عنـد التقـدم في السـن. فهن- إلى درجة ما- غير قادرات على الحصول على المنـافع التقليديـة للأبويـة، وعليهن الاعتمـاد على كرم أفراد الأسرة الآخرين. لقد أظهـرت الدراسـات أن الرجـال على عكس الصـورة النمطيـة عن الـزواج في البلاد العربيـة- عـادة مـا يقفـون ثـابتين إلى جـانب زوجـاتهم في مواجهـــة إجحـاف وظلم الأسـرة الممتـدة (Inhorn 1996). غـير أن بيانـات مـراكـز التخصيب وأطفال الأنابيب في عدة عواصم عربية (مثل: بيروت، والقاهرة، والرياض) تفيد بزيادة الطلب على معالجة العقم، مشيرة بذلك إلى أن العقم ما زال يمثل مشـكلة داخـل العلاقات الزوجية. وعلى الرغم من وجود هذا التناقض، يظل هناك نقص شـديد في قيـاس ودراسة قضية العقم وعواقبه الاجتماعية.

4) الطلاق:

بينما تظل الأرقام الكلية للطلاق منخفضة، تشهد بعض البلـدان العربيـة تزايـدا مفاجئـا في معدلات الطلاق بين مواطنيها. وهناك ما يفيد بصحة هذا الأمر في مقـال صـدر مـؤخرا في مجلـة أخبـار إمـارات الخليج؛ حيث تقـرر المقالـة أن 3390 حالـة من حـالات الـزواج الـ 11285 التي تمت في عام ٢٠٠٢ قد انتهت بالطلاق (وهو ما يمثـل حـوالى 30% من كـل الحالات). وعلى الرغم من الاعتقاد العام بـأن الزيجـات من غـير مواطـني البلـد هي الـتي تنتهى بمـآس، فـإن حـوالي نصـف حـالات الطلاق (1590 حالـة) الـتي حـدثت كـانت بين مواطني نفس البلد. ويذكر المقال عـدد من الأسـباب لهـذا «الوبـاء الطلاقي»، يـدخل في إطـار المشـاكل الماليـة، والقيـود الاجتماعيـة الـتي تمنـع المجالسـة قبـل الـزواج، وزواج الصالونات الذي يستلزم قدراً من الإكراه لكلا الطرفين (Kawach ٢٠٠٣).

النساء المطلقات، في البلـدان العربيــة، عرضـة بشـدة للسـقوط، إلا إذا تمتعن بمسـاندة الأسر التي نشـأن بهـا؛ وبـالرغم من وجـود القـوانين الـتي تتعلـق بالنفقـة الماليـة للنسـاء المطلقات وأولادهـن. إلا أن الخبرة العملية تثبت صعوبة وضعها موضع التطبيق، مما يخلق أكواما مكدسة من القضايا المتعلقة بالطلاق. لقد أظهرت الدراسات أن الأسر التي تعيلهـا نساء مطلقات تقع بين أفقر الأسر، كما بينت الإحصائيات التدهور في مستوى معيشة هذه الأسرة بعد الانفصال عن الزوج. وهو الأمر الذي يمكن ملاحظته بوضوح في حالات الطلاق التي يمتنع فيها الزوج- أو يخفق- عن تسـديد التزاماتـه الخاصـة بـدفع نفقـة الطفـل. ومن

المهم أن نذكر هنا أنه برغم التشريعات التي تجعل هؤلاء الرجال مسئولون عن إعالة أطفالهم ماديا، فإن المحاكم تفتقر إلى الموارد المادية والبشرية اللازمة لتنفيذ هذه القضايا الخاصة بنفقة الأطفال. وقد ضربت إحدى الدراسات- حول المغرب وإيران- المثل بإسهاب عن مأساة الطلاق (Mir-Hesseini 1990) كما ساهمت المنظمات غير الحكومية في مصر في رفع الوعى حول الصعوبات الكبيرة التي تواجهها النساء في عملية الطلاق، وحتى الحصول على حقوقهن المنصوص عليها قانونيا.

وقد ناضل النشطاء في المغرب طويلا حول عدم تطبيق القوانين المتصلة بالموضوع؛ هذا بالإضافة إلى أن أغلبية النساء المطلقات يفتقدن الموارد المادية الضرورية لدفع مصاريف القضايا. وقد تبنت الحكومية المغربية خطوات نحو هدف حصول النساء المطلقات على حقوقهن القانونية كاملة، وذلك من خلال المدونة المالية لعام 1998/99 التي تستثني النساء المطلقات بمقتضاها من الضرائب والرسوم على القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية التي يرفعونها أمام المحاكم (الأمم المتحدة، اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة ٢٠٠٠: 58).

إن سلسلة إجراءات عملية الطلاق وعدم الأمان الاجتماعي عبارة عن حلقة متعددة المستويات والأوجه؛ فالنساء بحاجة إلى امتلاك الحق في الحصول على الطلاق، وكذلك الحق في الحماية منه ومن تبعاته. إنهن يحتجن لصلاحيات قانونية تمكنهن من التغلب على منازعات الطلاق، وتأثيراتها عليهن، وعلى أطفالهن، ومستقبلهن. وأخيراً، تستحق النساء الحصول على الحماية من الوصمة الاجتماعية التي يدمغون بها، ومن التهميش الاجتماعي، خاصة إذا ما كان النظام القانوني والديني والثقافي يعطى حق الطلاق للرجال كحق مقصور عليهم فقط.

لقد أتى الخلع كبدعة لحل هذه المشاكل؛ وإجراء يضمن الطلاق للنساء، لكنه يتطلب منهن التخلى عن حقوقهن المالية. وبالتالي، فإن المرأة التي تحصل على الطلاق عن طريق الخلع تجد نفسها في وضع اقتصادي ضعيف. ولذا فإن قرار الخلع قرارا يصعب اتخاذه. هل من الأفضل أن يكون لدينا قوانين طلاق تضمن للنساء وأطفالهن حقوقهن ولكنها صعبة التطبيق، أم أن الأفضل هو وجود قانون يعطى للنساء حريتهن ويحرمهن من حقوقهن ؟

1/4 الخلع[6]: هل هو قاسي أم كريم ؟

يضمن القانون الإسلامي للزوج الحق الأحادي في إنهاء الزواج حسب رغبته، دون إبداء سبب ودون الحاجة للذهاب إلى المحاكم. ويتم فك الارتباط على أساس حق الرجل المتفرد في إنهاء الزواج، وهو ما يسمى بالعربية «الطلاق»: إن السهولة التي يحدث بها هذا الإجراء تعرض النساء إلى الشعور بعدم الأمان المعنوي والاقتصادي.

لذلك تلجأ النساء- في الحالات القصوى- إلى الحصول على الطلاق عن طريق «الخلع»، كشكل من أشكال الطلاق البائن، أو النهائي، ولكنه إجراء يتم باتفاق ثنائي بين الزوجين. يتم الخلع على أساس العرض والقبول؛ لذا، قد تعرض الزوجة أن تدفع مبلغا معينا (عادة ما يكون مبلغ المهر الذي دفع لها) إلى الزوج في مقابل إطلاق سراحها من رابطة الزواج، أو ربما يقبل الزوج طلاق زوجته مقابل مبلغ معين كنوع من التعويض. ومع ذلك، ليس من الضروري أن يكون التعويض ماديا إلا في المذهب الشافعي؛ وتقوم الزوجة بدفع التعويض في الخلع في كل الحالات، سواء كان من يعرض الطلاق هو الزوجة، أو الزوج، أو كليهما (El Alami & Hinchcliffe 1996: 22-24, 27-28؛ الأمم المتحدة 1998: 37).

وتتحمل المرأة الحاصلة على الخلع مسئوليات أسرية ومالية أكبر من طليقها، مقارنة بمن تحصل على الطلاق من خلال إجراءات الطلاق المعتادة (سواء كان هـذا الطلاق برجعـة أو بدون رجعة). ويعـود هـذا الفـرق إلى أن الفئـة الأخـيرة من النسـاء مـا زلن يحظين ببعض الحقوق المتمثلة في مؤخر الصداق، والنفقة، إذا ما كانت مثبتة في عقد الـزواج. في البلاد العربية ذات القوانين المقننة (تشمل البلاد التي ليس لديها قوانين مقننة المملكـة العربيـة السعودية، والإمارات، وقطر، والبحرين، وسلطنة عمان) تتحمل المرأة التي تطلب الطلاق بـالخلع نفقـات الرضـاعة والحضـانة لأطفالهـا. وتنص المـادة 117 من قـانون الأحـوال الشخصـية في الكـويت على أنـه «إذا تضـمن الخلـع شـرط احتفـاظ المـرأة بالأطفـال، أو إرضاعهم، أو رعايتهم لفترة محددة، وإذا فشلت في القيام بالتزامها، يكون للأب الحق في الادعاء عليها لاسترداد هذا الحق أو استرداد نفقات الرضاعة أو الحضانة » (El Alami & Hinchcliffe 1996: 135)؛ ويـأتي نفس المعـنى في المـادة 109 من قـانون الأحـوال الشخصية الأردني، وفي المادة 48 (الفقرة أ، ب) من القـانون الليـبي، وفي المـادة ١٠٢ (١) من القـانون السـوري، وفي المـادتين ٧٢ و 73 من القـانون اليمـني. (El Alami & Hinchcliffe 1996: 102, 194, 232, 263). وبالإضافة، فإن أحكام الخلع في بعض الأقطار العربية تنص على أنه لو وجدت المرأة المطلقة خلعا لنفسها في وضع مادي حرج- سواء أثناء الخلع أو بعده- فمن حق الوالد الحصول على حضانة الأطفال. ومـع ذلـك، يبقى ذلك الأمر بمثابة دين على تدين به الأم للأب. ينطبق هذا الوضع على الأردن (مـادة 110)، والكويت (مادة 117 ب)، وسوريا (مادة 2-102) (El Alami & Hinchcliffe 1996: 102, 135, 232).

لا يحق للزوج عند الخلع المطالبـة بـأكثر من المبلـغ الـذي دفعـه لزوجتـه كصـداق (مهـر)؛ وعلى الرغم من ذلك، يمكن تحديد أي مبلغ محدد كتعويض، بحكم القانون. مما يجعل هـذا الأسلوب للطلاق عرضة لسوء اسـتغلال الأزواج؛ فربمـا يطلبـون مبـالغ كبـيرة جـدا مقابـل تطليق زوجاتهم. ومع ذلك، تقبل عديد من الزوجات هذه التضحيات، لمجرد الحصـول على حريتهن (El Alami & Hinchcliffe 1996: 28).

مما سبق، يبدو واضحا أن الأمر لا يقتصر على حاجة المرأة إلى دفع مبالغ كبـيرة للحصـول على الخلع، بل أنهن أيضا مطالبات بتحمل مسئوليات مادية متعلقـة برعايـة الأطفـال، في حين يتم إعفاء الأب تماما من تلك الالتزامات. وفي حالـة عـدم قـدرة المـرأة على تحمـل تلك المسئولية، يقوم الأب بتحملها، ولكن بشرط أن تظل المـرأة مدينـة لـه بـالمبلغ الـذي تحمله.

2/4 نفقة ما بعد الطلاق:

تتضـمن كـل القـوانين والدسـاتير العربيـة مـواد تتعلـق بنفقـة الأطفـال؛ كمـا تـزعم كـل التشريعات حمايـة النسـاء المطلقـات، ومنحهن حقـوقهن الشـرعية المنصـوص عليهـا في الشريعة الإسلامية، وفي شرائع دينية أخرى. غـير أن هنـاك تفسـيرات لهـذه المـواد تنحـاز للرجال على حساب النساء. فعلى سبيل المثال، كـان يتم تطـبيق مفهـوم «بيت الطاعـة» بواسطة الشرطة، وفقا لتفسير ضيق الأفـق للمبـدأ الإسـلامي القائـل بإجبـار المـرأة على الإقامة في المحل الذي يحدده لها الزوج؛ وهو مثال واضح للإنحيـاز الذكــوري. كمـا تشـير المادة 69 من قانون الأحوال الشخصية الأردني على أن الزوجة العاصية ليس لها حق في النفقة؛ والمرأة العاصية تلك التي تهجر منزل الزوجية دون مـبرر قـانوني، أو الـتي تـرفض دخول زوجها عليها قبل أن يطلب منها الانتقال إلى منزل آخر. وتتضمن المبررات القانونية لهجر منزل الزوجية خضوع المرأة للأذى، سواء كان عبارة عن ضرب أو أشكال أخـرى من المعاملة السيئة (El Alami & Hinchcliffe 1966: 95).

إن الأمن الاجتماعي لا يتحقق فقط بالقضاء على هذه التهديدات المباشرة، بل أيضا في ضمان تفسير أوجه أخرى من قانون الأحوال الشخصية بطريقة تؤدى إلى تشجيع الإنصاف والمساواة بين الجنسين. وتجدر هنا الإشارة إلى أن كل البلدان العربية تشهد أشكالاً متسترة وغير رسمية من الانحياز إلى جانب الرجال، خاصة حينما يتعلق الأمر بالتفسيرات الدينية والقانونية. ففي بعض الأقطار العربية- مثل مصر- لا يتم النظر في دعاوى النفقة بعد مرور عام على الطلاق؛ كذلك الأمر في الأردن، حيث لا تنظر دعاوى زيادة أو خفض النفقة إلا بعد مرور ستة شهور من تاريخ الحكم بالنفقة، بشرط ألا تكون قد طرأت ظروف استثنائية مثل التضخم في الأسعار ((El Alami & Hinchcliffe 1996: 95. وقد تتأخر كثير من النساء العربيات في رفع دعاوى النفقة لعدة أسباب، من ضمنها: غياب الوعي لدى النساء المتعلقة بنفقة الطلاق، والفقر الذي يؤدى إلى مواجهة الصعوبات أمام تسديد الرسوم المطلوبة في تسجيل الدعاوى لإثبات الحق في النفقة (El Alami & Hinchcliffe 1996: 60). قد تمثل فترة السماح بعام فكرة عادلة في حد ذاتها ولكنها ليست كذلك في غياب آلية قانونية تلزم النظام الإداري والقضائي بضمان وعى النساء بهذه الحقوق.

هناك مثال آخر نستمده من واقع قانون الأحوال الشخصية السوري، حيث تعانى النساء المطلقات من عدم أمان مالي بسبب تحديد فترة زمنية محددة للنفقة. فتنص المادة 177 من قانون الأحوال المدنية السوري على أن الرجال ملزمون بدفع نفقة بحد أقصى ثلاثة سنوات إذا كانت المرأة غير قادرة على إثبات كونها معدمة أو في عوز من جراء الطلاق. ولا يتضمن هذا القانون أي تعريف لحد الفقر والعوز، تاركا الأمر لتقدير القاضي الذي يقرر إذا ما كانت حالة المرأة تتطلب نفقة أم لا؛ بالإضافة إلى أنه لا حق للمرأة في النفقة إطلاقا إذا كانت موظفة. إن جعل المرأة المطلقة (التي قد تكون طلقت ضد رغبتها) غير جديرة بالنفقة، إن من أي شكل آخر من التعويض المادي، عبارة عن قهر لها، حتى وإن كانت امرأة عاملة.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن فترة دفع النفقة تختلف من بلد عربي لآخر. وتستحق المرأة المطلقة الحصول على مؤخر الصداق المتفق عليه في عقد الزواج، والذي يدفع لها فقط في حالة الطلاق. وللمرأة المطلقة أيضا الحق في التعويض المعروف باسم «نفقة المتعة». يتم تحديد مبلغ النفقة وفقا لظروف الزوج من حيث حجم ثروته أو مدى فقره، وعلى أساس الظروف التي تم فيها الطلاق، وطول مدة الزواج (صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة 15:ـ 2001). في أحيان كثيرة، يسمح للزوج المطلق بدفع التعويض على دفعات كما في حالة مصر، والكويت. غير أن المبالغ الثلاثة- أي: نفقة الطلاق (وهي مؤقتة)، ومؤخر الصداق، ونفقة المتعة- قد لا تضمن للمرأة المطلقة حياة آمنة، خاصة إذا لم تتزوج من جديد (El Alami & Hinchcliffe 1996).

يتم حاليا مراجعة كثير من هذه القواعد لضمان المساواة بين الجنسين، والإنصاف للنساء؛ فقد أعادت كل من المغرب، والأردن، والبحرين، والعراق، مراجعة قوانين الأحوال الشخصية بها لتستبعد الانحيازات المتخلفة المبنية على النوع هذا، وسوف تقيم مصر في أكتوبر ٢٠٠٤ محاكم متخصصة لقضايا الأسرة لإنقاذ الملايين من الرجال، والنساء، والأطفال، من المعاناة والقلق الناتجين عن القضايا المطولة في المحاكم الرازحة تحت أكداس القضايا التي تنظر فيها. ومن أجل تحقيق ذلك، لابد من وجود أنشطة تهدف إلى الحصول على توافق اجتماعي حول أهمية هذه التغييرات. كما أن توافر النوايا الحسنة لدى المحاكم، والجهات التنفيذية (بما فيهما الضمان الاجتماعي والجهاز الأمنى)، والمجتمع، عوامل متضافرة لتحقيق العدالة، وضمان وجود تشريعات غير منحازة على

أساس النوع، وينطبق ذلك على كل نواحي الأحوال الشخصية، وليس على مسألة النساء المطلقات فقط. ولكن حيث يحمل الطلاق معنى الوصمة الاجتماعية التي تمنع المرأة من استئناف الحياة دون الوقوع في العزلة والتهميش، يصبح من الملح العمل على بلورة التوافق المذكور.

يكمن عدم الأمان الاجتماعي في الوصمة الاجتماعية التي تلتصق بصورة المرأة المطلقة؛ وفي حين تلزم الأديان- والإسلام على وجه الخصوص- أفراد الأسرة من الذكور برعاية وإعالة النساء في الأسرة، إلا أن هذا الأمر قد غدا فكرة مثالية، غالبا ما لا تتحقق. لقد تولت الدولة القيام ببعض هذه المسئوليات المفروضة على الذكور بإمداد النساء بالنفقات والمعاشات؛ ولكن القيمة الفعلية لهذه النفقات، والقدرة في الحصول عليها، قد تكون محبطة نظرا للأضرار الاجتماعية.

5) النساء المعيلات لأسر في البلدان العربية:

من أكثر مظاهر عدم الأمان إزعاجا بالنسبة للنساء في بعض البلدان العربية هو النتائج المترتبة على الانفصال، والهجر، والهجرة. يطلق على هذه الظاهرة مسمى النساء المعيلات لأسر؛ وتضم النساء اللاتي ربما قد ترملن، أو طلقن، أو تم هجرهن؛ لذا لا يظهر دائما في الإحصاءات الرسمية تحت بند الانفصال الرسمي. تفيد البيانات الحديثة أن واحدة من كل 9 أسر في كل من الجزائر، ومصر، والسودان، وتونس، واليمن، تعولها امرأة(Osman 2003: 7). تعود إعالة المرأة للأسرة إلى أسباب وسياقات اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، متنوعة. فتتركز غالبية النساء المعيلات للأسر في الجزائر ومصر في المناطق الحضرية، بينما ينتشرن أكثر من المناطق الريفية في كل من السودان واليمن (Osman 2003: 7). وهناك تنوع كبير في التركيبة العمرية، والحالة التعليمية بين النساء المعيلات. كما يغيب تماما عن نطاق وثائقنا الزوجات والأمهات اللاتي يعلن أسرهن، ويكتسبن قوتها. ويرعون أزواجهن العاطلين عن العمل أو غير القادرين عليه. تواجه هذه الملايين من النساء العراقيل البيروقراطية، والقانونية، والثقافية، والتي تتسبب في الأذى والمعاناة لهن ولأطفالهن.

6) آليات توفير احتياجات الأمان الاجتماعي: أنظمة الرفاهة والأسواق:

قامت الأقسام السابقة بتوثيق الحاجة إلى الأمان الاجتماعي، ولم لا نستطيع أن نتوقع من الأسر توفير تلك الاحتياجات. والسؤال المطروح هنا هو ما الآليات الموجودة لمدّ مظلة التأمين الاجتماعي ؟ وبصفة عامة، هناك شكلان آخران من الوسائط، هما: برامج التأمينات الاجتماعية، والأسواق. وتستند هذه الوسائط- لدرجة كبيرة- إلى النظام السياسي والاقتصادي الذي يحكم كل بلد. صحيح أن العالم العربي يتضمن بالفعل بعضاً من أكثر نظم الأمان الاجتماعي كرما (مثل الدول النفطية التي تنفق ببذخ على نظم المزايا الاجتماعية التي توفرها لمواطنيها)، وبعضها من أكثرهم إنصافا وعدلا (مثل الدول التي كانت تتبنى الاشتراكية في السابق، وأبقت على المبادىء الاشتراكية للعدل والمساواة، وإعادة توزيع الدخل دون التحيز النوعي)، والبعض الآخر الأقل تقدما (كما في الدول التي أصابتها الحروب، وعمليات الحصار، والتخلف، والتي تستطيع-بالتالي- تحمل نفقات نظام الرفاهة).

ينطبق الشيء نفسه على الأسواق التي تختلف كثيرا من مكان إلى آخر داخل العالم العربي؛ مع التنوع في وفرة العمل، وشروط التوظف، والمرونة، والفاعلية، والانتظام والإنتاجية. وعلى الرغم من هذه الاختلافات، هناك بعض الهموم المشتركة التي تتعلق

بالأمان الاجتماعي في المنطقة. فيتم تهميش النساء- أو على الأقل إبعادهن عن هذه المنافع– بسبب سوء إدراك الأدوار الاجتماعية المبنية على النوع، ومقتضيات حماية ورعاية الأسرة.

7) برامج الأمان الاجتماعي في العالم العربي:

سبق أن أشرنا إلى تعريف منظمة العمل الدولية للأمان الاجتماعي باعتباره حماية يوفرها المجتمع لمواطنيه من الناحية الاقتصادية والسياسية. ويتم توصيل هذه الحماية عبر قنوات وإجراءات عامة تقوم بتوفير المنافع، لتغطية احتياجات ذوي الدخول المنخفضة، أو الاحتياجات الناشئة عن المرض، أو العجز، أو عدم القدرة، أو الأمومة، أو البطالة، أو كبر السن، أو الموت. كما تلتزم الدول بتأمين الصحة، والتعليم، من خلال الأموال العامة، إلى جانب المساعدات المباشرة للأسر التي لديها أطفال، أو التي في حاجة خاصة إلى مزيد من التأمين الاجتماعي. ومن ناحية أخرى، بدأ الحديث حول مدّ مظلة الحماية الاجتماعية إلى المجموعات التي تواجه أخطاراً، في الخطاب الخاص بالأمان الاجتماعي؛ مما أضفى اعترافا واضحا بالحق في الأمان الاجتماعي، وباعتباره ضرورة ملحة؛ فانتقت بذلك الصور المتخلفة التي كانت تشير إلى الأمان الاجتماعي والرفاهة باعتبارهما نوع من الترف يتضمن الاعتماد على الصناديق العامة (منظمة العمل الدولية ٢٠٠٠).

توجد برامج للتأمينات الاجتماعية في كل الدول العربية تستهدف المجموعات ذات الاحتياجات الخاصة من خلال نظم مثل تعويضات البطالة، ومنح العجز، والمعاشات للمسنين والمحتاجين، ومساعدات للتخفيف من حدة الفقر، وصناديق المعونة المالية للاحتياجات الأساسية (مثل الزواج في بعض دول الخليج في المملكة العربية السعودية)، وتوظيف الشباب من خلال الصندوق الاجتماعي للتنمية، كما يحدث في مصر؛ كما تحصل بعض الأقطار على معونات غذائية عالمية.

وفي حين تتسم بعض هذه البرامج بالكرم والجودة العالية، يتميز البعض الآخر بالمحدودية وعدم الكفاية؛ إلا أنها جميعا لا تثرى رأس المال البشري، أو الاجتماعي، أو المادي. ولم تساعد هذه البرامج الدول العربية في التغلب على المحن والتقلبات التي حدثت في الماضي القريب؛ إضافة إلى أن هناك قصورا في تقييم وإدراك التمييز النوعي الذي تتضمنه هذه البرامج، لأن التمييز ضد النساء في مسائل الأمان الاجتماعي لم يلق أساسا العناية والدراسة المنظمة (Bibars 2001: 6).

في تقييم حديث متعمق للسياسات الاجتماعية في العالم العربي، ينتقد عبد الباسط عبد المعطى عدة اتجاهات في السياسة الاجتماعية للعالم العربي؛ فهو يشير إلى أن البرامج خدمية، وليست عبارة عن سياسات؛ كما أنها غير مرتبطة بأهداف أو مخرجات محددة. ويضيف أنها موجهة نحو المتلقى السلبي وليس نحو الشريك الفاعل (اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا ٢٠٠٣: ٥٠- ١٤٠). يستثنى هذا التقرير لبنان، والبحرين، حيث السياسات الاجتماعية شاملة، ويوجد مستوى معقول من المراجعة والمشاركة من قبل شرائح متعددة في المجتمع.

تشير إيمان بيبرس– التي تناولت مسألة الرفاهة في مصر والبلاد العربية– إلى التحيزات على أساس النوع الاجتماعي الموجودة في بعض هذه البلدان؛ تلك التحيزات ذات الطبيعة البنيوية التي تتسم بها برامج وخطط الأمان الاجتماعي (Bibars 2001). وقد وثقت في دراسة مقارنة– بين كل من مصر– والجزائر، والأردن، والكويت، ولبنان– التمييز ضد النساء في كل من الخطط والبرامج الخدمية وغير الخدمية (Bibars 2001)؛ وتذكر أن

«النساء الفقيرات الأميات اللاتي لا يستندن إلى حماية ذكر، أكثر من يعاني من التمييز، وانتقاص الصلاحيات؛ وأن معاناة هؤلاء النساء سوف تثمر عن مجموعة جديدة من الأبناء والبنات الأميين» (Bibars 2001). وعلى الرغم من ذلك، تظل السياسة الاجتماعية غير معنية ولا حساسة تجاه البعد النوعي؛ وينعكس ذلك عند التدقيق في نظام المعاشات والتأمينات الاجتماعية؛ فهذه البرامج تقليدية بصفة عامة، مع وجود بعض الامتيازات الكريمة كما هو الحال في الكويت، والمملكة العربية السعودية (Turner 2001: 14). أما العراق، فقد أسست في عام 1964 صندوقا اقتصاديا تبنى خطة قومية للتأمين الاجتماعي؛ وأقامت سلطنة عمان برنامجها في 1991؛ وهي السنة نفسها التي أعادت فيها اليمن تفعيل برنامجها بعد توحيد شطرى البلاد. هناك بعض البرامج- مثل البرنامج الأردني- التي تمتد لتغطي المواطنين الأردنيين، إلى جانب غيرهم من غير الأردنيين. كما ينخفض سن تقاعد النساء عن الرجال في بعض الأقطار، مثل: البحرين، والعراق، والكويت. فالنساء في الكويت يمكن أن يتقاعدن في سن الأربعين إذا ما اشتركن في التأمينات الاجتماعية لمدة عشرين سنة؛ وهذه ميزة لا يتمتع بها الرجال. كما تتطلب بعض البلاد- مثل لبنان، والبحرين- أن يمتد الاشتراك في التأمينات الاجتماعية عشرين عاما فقط. وهناك البعض الآخر الذي حدد سن التقاعد بعمر السنين، بغض النظر عن مدة الاشتراك في التأمين. قد يتمكن العاملون- الذين يفشلون في الإيفاء بشروط الاستفادة من التقاعد في المملكة العربية السعودية- من استعادة المبالغ التي سددوها. بالإضافة إلى أن معظم البلاد تدفع هذه المعاشات بناء على متوسط الدخل في السنتين السابقتين على التقاعد. وتقوم بعد البلدان- مثل لبنان، واليمن- بتسديد المعاش دفعة واحدة إجمالية.

إن التمييز والاختلافات النوعية تظل قائمة في معظم أنظمة الضمان الاجتماعي؛ ففى الأردن- على سبيل المثال- لا تسمح القواعد القانونية الحالية- التي تحكم التأمين الصحي للعاملين في الخدمة العامة- للنساء بمد مظلة التأمين الصحي الخاص ليشمل الزوجة أو من تعولهم. ومع ذلك، من حق الأرامل والمطلقات أن يشمل تأمينهن الصحى أولادهن (منظمة العمل الدولية ٢٠٠٢: 13- 14).

لقد بذلت الجهود في السنوات القليلة الماضية من أجل إصلاح الانحرافات ضد النوع في نظم التأمين الاجتماعي؛ وتوجد هناك في مصر برامج للتأمين الاجتماعي ممولة عن طريق الخزينة العامة فقط؛ من ضمن هذه البرامج: قانون التأمين الاجتماعي رقم 30 لسنة 1997؛ يهدف هذا القانون إلى توفير الضمان الاجتماعي للأسر، وخاصة تلك التي لا تغطيها برامج الخدمات الاجتماعية؛ كما يقوم بتوفير المساعدات في حالات الطواريء. لقد جعل هذا القانون خدمات التأمين الاجتماعي متاحة أمام شرائح معينة من المواطنين- منها الأرامل، والمطلقات، وأطفال المطلقات المتوفيات، أو اللاتي تزوجن مرة أخرى، أو اللاتي يقضين عقوبة في السجن، وللنساء فوق سن الخمسين اللاتي لم يتزوجن على الإطلاق- ولا يحصلن على أية معاشات تحت شروط التشريع السابق للتأمينات الاجتماعية؛ كما يتم دفع مساعدات شهرية للأسر التي تفتقر لعائل؛ وعلى النساء «إثبات» عذريتهن للحصول على هذه المساعدة (Bibars 2001: 85).

أما المشرع التونسي، فقد وسع بعد الاستقلال من مجال تغطية الضمان الاجتماعي ليشمل المطلقات؛ وقد منحت للصندوق القومي للضمان الاجتماعي مسئولية إدارة صندوق لكفالة دفع نفقة الزوجات وإعالة الأطفال (الأمم المتحدة 1996:ـ ٢٥)؛ كذلك، تستطيع المرأة التونسية نقل حقوقها في الضمان الاجتماعي إلى أفراد أسرتها- وأطفالها بصفة خاصة- في حالة الوفاة. وتتمتع النساء المنتفعات من الضمان الاجتماعي-إضافة إلى

ذلك- بالحق في التقاعد المبكر إذا كان عليها القيام برعاية الأطفال (الأمم المتحدة ١٩٩٣: ٢٥).

وفي الجزائر، تتلقى الأرملة معاش زوجها– إذا كان له تأمين اجتماعى– طالما بقيت على قيد الحياة، دون اعتبار لسنها. إما إذا كان للمتوفى ابنة غير متزوجة، ولا تمتلك مصدرا للدخل، فهي تتلقى أيضا معاشا ما دامت على قيد الحياة، ودون اعتبار أيضا لسنها. هذه الإجراءات تأخذ في الاعتبار خصائص المجتمع الجزائري، وتؤمن دخلا للنساء اللاتي لا يرتبطن بأي نشاط بأجر. وفي مجال مزايا الأسرة، تمنح مساعدات محددة للأسر التي لها عائل وحيد (اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة ١٩٩٨: 32).

وفقا للشروط المنصوص عليها في القانون الصادر عام 1971، وفي قرارات سنة 1989، يمنح الزوج/ة المتبقى على قيد الحياة في المغرب الحق في الحصول على معاش الشريك المتوفى. ولا تضمن المرأة الحصول على معاش الأرامل إلا إذا مر عامان كاملان على زواجها من الرجل الموظف، أو على تاريخ توقفه عن النشاط الاقتصادي، أو على تاريخ إصابته بالعجز، على أن يكون العجز ناتجا عن مزاولة المهنة. قد لا تطبق الفترة الزمنية نفسها في حالة إنجاب أطفال نتيجة لهذه العلاقة الزوجية. وبالإضافة، يقصد بالمساعدات الممنوحة للأسرة، وبالرعاية الصحية، استكمال الدخل الذي يحصل عليه الفرد الذي يتحمل المسئولية المالية للأطفال، وإذا كانت الزوجة هي المستفيد الوحيد من الضمان الاجتماعي من الضمان الاجتماعي، فإن المساعدات الاجتماعية تكفل لها؛ بينما في حالة حصول الزوجان معا على التأمينات، تدفع المساعدات للزوج فقط، باعتباره عائل الأسرة (اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة 1999:ـ 38). غير أن هناك بعض المعالم المقلقة التي تبدو في الأفق؛ فقد يعاني العالم العربي من الفقر أقل من غيره من المناطق النامية، لكن أخطار الوقوع في الفقر تبدو كبيرة– خاصة فيما يتعلق بالنساء- كنتيجة للتغيرات الاقتصادية، والصراعات المتفرقة، والضغوط الديموغرافية، والتركيبية السكانية (البنك الدولي ٢٠٠١: ٨). إن المزايا الي تمنحها برامج الضمان الاجتماعي القائمة لا تتماشى مع اشتراكات المساهمين، مما يؤدى إلى تناقضات في الحسابات التأمينية؛ فقد يدفع العاملين وأرباب العمل ما يصل إلى 40% من مكاسبهم– كما هو الحال في مصر- الأمر الذي يخلق تشوهات في سوق العمل.

لقد تطورت برامج المساعدة الاجتماعية في الدول العربية- مثل برامج الأعمال العامة- والصناديق الاجتماعية– النقدية والعينية– لتساعد المتضررين من الأزمات الاجتماعية، والاقتصادية. وبرغم النتائج الجيدة التي حققتها هذه البرامج فيما يخص التكلفة، إلا أنه مازال هناك مجال واسع للرفع من كفاءتها. لقد فشلت الصناديق الاجتماعية في الوصول إلى أفقر الفقراء، وغالبا ما يكونون من النساء. ففي كثير من الأحيان، يقوم من هم من غير الفقراء بالإستيلاء على الدعم الحكومي للغذاء؛ مما يؤدى إلى تسرب هذا الدعم إلى مجموعات ذات دخل متوسط أو مرتفع (البنك الدولي ٢٠٠١: ١٠).

يصل معدل البطالة الرسمي في المنطقة إلى 15% (وهو في الوقت ذاته أعلى معدل للبطالة في العالم)، مع وصول نسبة التوظيف في القطاع الحكومي إلى ما يزيد عن 20% من إجمالي التوظيف (أيضا واحدة من أعلى النسب في العالم). تسببت التغيرات الاقتصادية الحادثة في التسعينيات في ما يزيد عن 80% من أسباب زيادة الفقر على مستوى المنطقة (البنك الدولي ٢٠٠١: 43).

وصلت التحويلات النقدية من الهجرة والعمل إلى ما يرتفع إلى 30% من الدخول، لكن حدث تناقص حاد في هذه الفرص منذ ذلك الوقت. إضافة إلى أن العاملين خارج بلدانهم لا

ينتفعون- هـم أو أسرهم- من مظلة الحماية الاجتماعيـة؛ باسـتثناء من يعملـون في الأردن (البنك الدولي ٢٠٠١: ٥٤).

هنـاك تطـور في الأوضـاع الصـحية، وارتفـاع في الإنفـاق عليهـا؛ غـير أن نسـبة الوفيـات، والإصابة بالأمراض المعدية ما زالت مرتفعة؛ كمـا اسـتمر الارتفـاع في الإنفـاق الشخصـي على العلاج وتكاليفـه. يمثـل معـدل الإنفـاق العـام على الصـحة نسـبة 56% من إجمـالي الإنفاق العام، مع وجود تباينات كبيرة داخل المنطقة: فهو يمثل 80% في المملكة العربية السـعودية، بينمـا يصـل إلى 30% في المغـرب. هنـاك تغطيـة صـحية للجميـع في منطقـة الخليج، مع تنامي الضغوط من أجل خصخصة الخدمات الصـحية المقدمـة للأجـانب. فلـدى معظم دول الخليج بـرامج لتغطيـة العـاملين في القطـاع الحكـومي، وأطفـال المـدارس، والعسكريين، والعاملين في القطاع الرسمى، عبر أنظمة الحماية الاجتماعية.

كما تعتبر المعاشات في المنطقة سخية، لكنهـا لا تـواكب التضـخم، حيث لا يوجـد لـدى أي دولة آلية رسمية لتصـنيف المؤشـرات. أمـا أكـثر المعاشـات سـخاء، فهي تلـك الـتي تمنح للعسكريين، والتي لا تتضمن النساء (البنك الدولي ٢٠٠١: ٧٠- ٢).

ليس في وسع هذا التقرير تقديم وصف لكل البرامج الموجـودة في البلـدان العربيـة. غـير أنه يستطيع نقل الرسالة التي تبثها لنا بعض المبادرات البحثيـة الـتي قـامت بدراسـة هـذه الجوانب. يتم التمييز ضد النساء في البرامج المتعلقة بالتأمين الاجتمـاعي بطـرق متسـترة أحيانا، وصريحة أحيانا أخرى. وتفترض البرامج ضمنيا توافر المواطنة الاجتماعيـة، وبالتـالي مـدّ مظلـة المزايـا. هنـاك قلـة من الـبرامج الـتي تقـوم بـالتمييز لصـالح النسـاء، وتعـترف بالعقبات الثقافية والاجتماعية التي من شأنها أن تشـكل عائقـا أمـام حصـول النسـاء على المزايا والفوائد التي يستحقونها. إن الأمان الاجتماعي الحساس تجـاه قضـايا النـوع معنـاه وجود برامج تأخذ في اعتبارها الواقع الذي تعيشه النساء، ولا تستند إلى فرضـيات متعلقـة بـالأدوار الاجتماعيـة للجنسـين، وبالتجـانس الأسـرى، والرفاهـة الـتي يوفرهـا الاسـتقرار السياسي، والرخاء الاقتصادي.

فمن جهة، تقوم القوانين بحماية النساء، والاعتراف بضعف النساء الوحيدات (مطلقـات أو أرامل)؛ كما تمنح الأجر المتساوى للعمل المماثل بغض النظر عن النوع، بل وتعتـبر رعايـة الطفل إسهاما يسمح بالتقاعد المبكر (اللجنة الاقتصـادية والاجتماعيـة لغـربي آسـيا ٢٠٠٣؛ 17:ـ Bibars 2001). لكن مازالت البرامج الحالية تضع عبء إثبات الاحتيـاج على عـائق النساء، وتضع فرضيات فيما يتعلـق بالروابـط الأسـرية، وحاجـة النسـاء إلى الـدعم. فعلى سبيل المثال، تفرض برامج الاشتراك في المعاش نسب عالية من المساهمات الماليـة، لا تشجع أصحاب الأعمال على التأمين على العاملين لديهم؛ وغالبا ما تكـون النسـاء أول من يتم الاستغناء عنهم، أو يكن أكثر من يـرغب في التخلي عن التـأمين نظـرا لاحتيـاجهن، من جهة، وضعف مهـاراتهن، من جهـة أخـرى. بالإضـافة إلى أن هـذه الـبرامج عـادة مـا تغطى شرائح العاملين بأجر، والتي تشكل النساء فيها نسبة ضـئيلة. فمعـدل النسـاء إلى الرجـال المستفيدين من برامج التأمينات في مصر هو من 1 إلى ١٢,5 (Bibars 2001: 20-21). وفي غياب البرامج التي تؤمن الفقراء، والعاملين الموسميين، والمسـتخدمين في القطـاع غير الرسمى، لا يمكن أن تتسم هذه البرامج بأي نوع من العدالة.

نجد البعد النوعي والفرضيات المتعلقة به أكثر سطوعا في البرامج غير الاكتتابية. فقد قام معهـد الإدارة العامة في الأردن بإعداد تقرير حول المشكلات التي تعترض وصول خـدمات مؤسسـة الدعم الوطني إلى المستفيدين المسـتهدفين. وقـد توصـل هـذه التقريـر إلى أن 41% من هؤلاء قابلوا مشاكل إجرائية، كما أقر جميع الـ 13% الذين حصلوا على معونات

عينية بأنهم واجهوا مشاكل إجرائية (Bibars 2001: 23). إن المشاكل التي تواجهها النساء في التعامل مع الأجهزة الرسمية للدول ليست عرضية أو عبارة عن نكات يتبادلها الناس؛ بل هي حقائق لابد أن تواجهها الدولة، وتسعى لتطوير سياسات أكثر تعاطفا مع النساء، حيث أنهن يشكلن أحد الفئات الأكثر احتياجا.

1/7 الطرق إلى تحقيق ضمان اجتماعي مفتوح أمام النساء خارج إطار الأسرة:

إن وضع النساء فيما يتعلق بالضمان الاجتماعي أسوأ مما هو بالنسبة للرجل، خاصة في الدول العربية التي تتميز بكثافة سكانية عالية وثروات أقل. لقد اعترفت خطة عمل بكين بأن النساء يواجهن تحديات اقتصادية إضافية، تشمل غياب الفرص الاقتصادية والتعليمية، وندرة سبل الحصول على الموارد الاقتصادية، ونقص في فرص المشاركة في صنع القرار.

تتناول خطة عمل بكين أنظمة الرفاهة الاجتماعية التي غالبا ما أخفقت في أخذ الظروف الخاصة للنساء- اللاتي يعشن في حالة الفقر- بعين الاعتبار. وتزداد فرص مواجهة النساء للفقر عن الرجال، خاصة فيما يتعلق بالنساء المتقدمات في السن. ففي الواقع، ترتبط أنظمة الضمان الاجتماعي بمبدأ التوظيف المستمر بأجر؛ وهذا الأمر يعرض قطاعات كبيرة من النساء إلى الفقر، بسبب عدم استطاعتهن الحصول على وظيفة مستمرة بأجر، لعدة أسباب. بالإضافة إلى أن النساء المتقدمات في العمر يواجهن عراقيل أكبر في الدخول مجددا في سوق العمل (الأمم المتحدة 1995: ١٢).

كما تذكر خطة عمل بكين الدول بمسئولياتها عبر توجيهها نحو تخصيص مزيد من الإنفاق العام لتحسين وضع النساء الاقتصادي، وإعطائهن فرص متكافئة للحصول على الموارد، وخلق أنظمة ضمان اجتماعي تضع الرجال والنساء في أوضاع متساوية على امتداد المراحل العمرية المختلفة، وتطوير وتنمية السياسات والبرامج لضمان سبل النساء في الحصول على الغذاء والسكن والرعاية الصحية والتعليم والتدريب والخدمات القانونية. كما تطالب خطة عمل بكين بأن تقدم كل المستويات الحكومية الجهود من أجل إنجاز هذه الأهداف. وتنادي الحكومات بتوفير سبل حصول النساء الفقيرات على الخدمات القانونية المجانية- أو منخفضة التكلفة- وحمايتهن عن طريق القيام بإصلاحات تشريعية وإدارية لإعطائهن فرصا كاملة ومتكافئة للحصول على الموارد الاقتصادية. وقد تضمنت خطة العمل مطلبا خاصا للحكومات بالتصديق على الاتفاقية رقم 169 لمنظمة العمل الدولية الخاصة بحماية حقوق السكان الأصليين، وتشجيع الروابط بين النساء ومؤسسات الائتمان والادخار الرسمية (الأمم المتحدة 1995: ١٢).

لقد أكدت خطة عمل بكين لعام 1995 على أهمية تبني رؤية شاملة تؤدى إلى تعزيز قدرات النساء وتتناول ثلاثة أبعاد أساسية:

- العقائد السائدة التي تدعم مظاهر عدم المساواة بين الجنسين على المستويات الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية والثقافية.
- توفير فرص متساوية للحصول على الموارد والمنافع الإنتاجية (مثل: الأراضي الزراعية والقروض المناسبة، والمسكن الأمن، والمساحات المناسبة للقيام بالأعمال، والخدمات الملاءمة من حيث الجودة والتكلفة، والتي تتضمن التعليم، والتدريب على اكتساب المهارات، والصحة العامة، والصحة الإنجابية، ورعاية الأطفال).

- توفير الإمكانيات وتطوير قدرات النساء العربيات في الحصول على وظائف مدفوعة الأجر؛ وعلى نفس القدر من الأهمية ضمان سيطرة هؤلاء النساء على الدخل الذي يحصلن عليه. هناك معوقات اقتصادية، واجتماعية، وسياسية، قائمة على أساس النوع تواجه حقوق المرأة فيما يخص هذه الأمور (منظمة العمل الدولية ٢٠٠١: ١٣١).

حينما تحصل النساء على التعليم والرعاية الصحية مجانا، فإنما يكون بذلك لتعزيز قدراتهن. ويتمثل جزء من هذا التمكين في القدرة على أن يصحبن منتجات اقتصاديا، ومتحررات من التبعية أو العوز. ومع ذلك، تبقى هناك حواجز بين هذا الهدف وبين واقع حياة النساء.

تتمثل إحدى هذه القيود في الشروط الاقتصادية القائمة المستندة إلى التمييز بين الجنسين، مثلما يحدث عند عودة العمالة المهاجرة من أوروبا، أو دول الخليج، وما تؤدى إليه من تفاقم البطالة في الدول المصدرة لقوة العمل. ونظرا لانتشار هذا الفكر حول الأدوار الاجتماعية للنوعين، هناك ميل عام للتركيز على بطالة الذكور فيما يتعلق بإعادة التوظيف، وتوفير فرص التدريب. وينظر إلى بطالة الإناث باعتبارها أمرا يحتل أهمية ثانوية؛ مما يؤثر سلبيا على تمكين النساء العربيات اقتصاديا (منظمة العمل الدولية ٢٠٠١: 133-134).

2/7 الأمان الاجتماعي والسوق: والتفاوت في الأجور بين الجنسين:

هناك عقبة أخرى تتمثل في التفاوت في الأجور بين الجنسين في القطاع الخاص. فقد تم رصد فجوات كبيرة في الأجور بين النوعين؛ أما فيما يتعلق بالقطاع العام- حيث الأجور في غاية الانخفاض- تتراجع النساء العربيات عن السعى إلى الحصول على وظائف فيه، ويفضلن المكوث في المنزل للقيام بأدوارهن التقليدية. فالنساء اللاتي يعملن في القطاع الخاص أكثر حظا من نظيراتهن في القطاع العام بالحصول على رواتب وأجور أعلى. لكن الاختلاف العام في الأجور بين النساء والرجال مازال يمثل مشكلة رغم التشريعات الرامية إلى منع هذا الأمر.

وتحصل النساء في القطاع الخاص على مزايا أقل من حيث طول إجازة الوضع والرضاعة، والحق في إجازة ولادة مدفوعة الأجر، وفي الاحتفاظ بوظيفتها حتى انتهاء هذه الأجازات. لذا، تقل فرص العاملات في القطاع الخاص الاحتفاظ بالوظيفة عن مثيلاتهن في القطاع العام. ففي دراسة حديثة أجرتها كل من نادية حجاب وكاميليا الصلح وشيرين عبادي بعنوان «الاستيعاب الاجتماعي للمرأة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا » (البنك الدولي، واشنطن دى سى ٢٠٠٣)، سجلت الباحثات القيود التي تواجهها النساء حسب نمط العمل في معظم البلدان العربية؛ كما تناولت الدراسة حرية تنقل النساء، وأوضحت أيضا أن تكلفة المزايا الممنوحة للأمهات لا تشجع أصحاب الأعمال على توظيف النساء.

تتضمن كل قوانين العمل العربية- فيما عدا التشريعات الليبية- بنودا تتعلق بحقوق النساء في العمل، خاصة فيما يخص الحق في أجازات الوضع والرضاعة. غير أن العاملات في القطاع الخاص مازلن يحصلن على هذه المزايا من أصحاب العمل، نظرا لغياب صناديق وطنية تضمن الحصول على الأجر أثناء فترة الولادة. وحيث يقع هذا العبء المالي في أغلب الأحيان على عاتق أصحاب الأعمال، يمتنع عديد من هؤلاء عن توظيف نساء متزوجات، أو حوامل، أو نساء من المحتمل أن ينجبن خلال فترة الخدمة وتمثل العراق

استثناء لهذه السياسة غير المدونة؛ فهو البلد الوحيد الذي يمول نفقات أجازات الوضع ورعاية الطفل من صندوق خاص بالضمان الاجتماعي، مستقل تماما عن أصحاب العمل.

لقد حددت الاتفاقية العربية الخاصة بالتشريعات المنظمة لعمل المرأة أجازة الأمومة بعشرة أسابيع؛ منها ستة أسابيع يجب أن تكون بعد الوضع. ويتناقض هذا النص-على كل حال- مع قوانين بعض البلاد العربية، مثل تونس، وعمان وسوريا، ودولة الإمارات العربية، والبحرين، فقوانين بعض هذه البلدان يضمن للنساء إجازة الولادة، ولكن بشرط أن تكون المرأة قد أمضت ما لا يقل عن ستة شهور- أو سنة- في الوظيفة. فإذا لم يكتمل هذا الشرط تمنح المرأة أجازة غير مدفوعة الأجر أو تتقاضي نصف الأجر (Abu Harthiyyeh & Qawwas 1997: 9-10).

ويتفق هذا الاتجاه لدى القطاع الخاص في المنطقة العربية مع الاتجاهات العالمية التي تفضل توظيف شابات، غير متزوجات؛ حيث يتوقع أصحاب الأعمال خروجهن من سوق العمل بسبب الزواج ورعاية الطفل، وبالتالي تقل المزايا التي يحصلن عليها. وعادة ما تكون هؤلاء الإناث مستعدات لقبول أجور منخفضة، ولا يشترطن الحصول على مزايا مثل أجازة الوضع. كما قد تكون هذه الفئة من قوة العمل النسائية أكثر مرونة فيما يتعلق بأوقات العمل، والعمل الإضافي. فبالنسبة لأصحاب العمل، تمثل هؤلاء النساء العربيات نمطاً من العمالة الرخيصة، والمرنة، تسعى إليها الشركات التي تتطلع إلى تأمين وضعها في السوق التنافسي.

3/7 النوع الاجتماعي والتمييز القطاعي في الأجور:

هناك شرط ثالث يواجه النساء في سوق العمل؛ ويتمثل في الفروق بين الأجور داخل القطاعات. ففي مصر على سبيل المثال- تظل الفجوة النوعية في القطاع الصناعي واسعة، ولم تتحسن فيما بين 1970 و 1977. ونجد الأراضي الفلسطينية المحتلة لعام 1996 أن معدل أجور الإناث تصل إلى ما يقرب 60% من أجور الذكور. وقد بينت دراسة أجريت في لبنان في التسعينيات أن أجور العاملات في المؤسسات الصناعية والتجارية كانت تمثل حوالي 80% من أجور الذكور. وتنخفض هذه الفجوة في الأردن حيث زادت أجور الأناث من 76% (عام 1989) من أجور الذكور، إلى حوالي 86% في عام 1996.

4/7 الفروق النوعية في المشاركة في القطاعات الاقتصادية:

هناك أيضا فروق نوعية تقف حائلا أمام مشاركة النساء في قطاعات الاقتصاد المختلفة. وعلى الرغم من تزايد مشاركة النساء في سوق العمل، إلا أنها ظلت مقتصرة على الوظائف والمهام التي تعزز أدوار النساء التقليدية والإنجابية. فمثلت مشاركة النساء في القطاع الخدمي أعلى نسبة في كل من مصر، والأردن، ولبنان، وفلسطين، واليمن، ودولة الإمارات. كما يتركز عمل المرأة في قطاع الخدمات- بصفة عامة- في مجال التعليم أو الصحة. إن التفسير الوحيد لتركز النساء في هذه القطاعات هو أن هذه النوعية من العمل تتفق مع أدوار النساء المتعارف عليها اجتماعيا. كما يتضاءل تمثيل المرأة فيما ينظر إليه كوظائف خاصة بالذكور مثل الهندسة، والتكنولوجيا، والأعمال المرتبطة بالبيئة. ويمكن تفسير هذه الأمور بانتشار قناعة عامة لدى سكان هذه البلدان بل هذه الوظائف تناسب الرجال بطريقة أفضل؛ مما ينجم عنه إحجام النساء عن دخول هذه المجالات (صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة ٢٠٠٢: ٣٥- ٣٦).

5/7دخل المرأة المكتسب كجزء من الدخل الإجمالي المكتسب:

يعد دخل المرأة المكتسب كجزء من الدخل الإجمالي المكتسب أحد المؤشرات التي تقيس مدى تمكين المرأة اقتصاديا في بلد معين. ونظرا للإتجاهات المذكورة أعلاه، ليس من الغريب أن ينخفض دخل المرأة المكتسب بالنسبة لإجمالي الدخل المكتسب في كل الأقطار العربية بدون استثناء (صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة ٢٠٠٢: ٣٧-٣٨).

8) مواطنة المرأة بين النظرية والممارسة:

أصبحت المنافسة بين المواطنة والأسرة في الشرق الأوسط العربي محط اهتمام الباحثين والمحللين في المنطقة. ويستند هذا التقرير إلى الوعي الذي برز حديثا حول المواطنة باعتبارها المفتاح للأمان الاجتماعي؛ وهو ما يجعلنا نتساءل حول إمكانية استمرار المواطنة، ونموها، إذا تعرضت للإعاقة والإفساد. كما نلفت النظر إلى الحقائق الديموغرافية التي تتحدى الفرضيات المتعلقة بقدرة «الأسرة» على أداء دور الراعي الاجتماعي بدلا من الدولة والمجتمع.

9) الحماية الاجتماعية الأسرية للنساء: هل هي مجرد فرضية أم أنها واقع عملي ؟

من أسهل الأمور تقديم الوصفات؛ فمن الواضح أن النساء بحاجة إلى الحصول على مزيد من الإمكانيات لتأمين احتياجاتهن الاجتماعية، ومواجهة الأحداث الطارئة في حياتهن. وتقوم الدول العربية- إلى حد ما- بتوفير هذا البعد في دساتيرها وهياكلها الإدارية؛ إلا أن تطورات العقود الأخيرة أصبحت تتحدى هذه التشريعات، وتتطلب نظرة جديدة لتوفير ضمان اجتماعي حقيقي للنساء. تتواجد قضايا المساواة بين النوعين في كل جوانب الحماية الاجتماعية. فالمساواة لا تتعلق بضمان عوائد متساوية للنساء والرجال، بل بأخذ الأدوار الاجتماعية للنوع بعين الاعتبار. تتضمن الاحتياجات الاجتماعية للنساء الحصول على الخدمات الأساسية، وإشباع الاحتياجات، وامتلاك وسائل للعيش في مرحلة تقدم العمر، والحصول على تعويض عن العجز، وتأمين الأمان لأطفالهن، والحصول على الحقوق القانونية والموارد الطبيعية والقروض والأصول؛ وما هو الأهم الاستمتاع بالاحترام والكرامة.

إن الفرضية القائلة بأن الذكر هو الذي يكسب الدخل، وأن الأسرة هي التي توزع وتضمن الأمان والرفاهية، أصبحت غير صالحة لسببين. ففي بعض الحالات، لا تستطيع الأسر القيام بهذا الدور لأنها غير قادرة على ذلك؛ ومن جهة أخرى، هناك أسر لا تقوم بهذا الدور لأنها لا ترغب القيام به. وبالتالي، يكمن الحل بين أيدى الدولة، باعتبارها المشرع، ومركز السلطة. ويتطلب ذلك مشاركة النشطاء– بما فيهم الرجال، والنساء، ومقدمي الخدمات– الذين من شأنهم سد الفجوة الموجودة بين احتياجات النساء، وإشباع تلك الاحتياجات.

ما زالت النساء تتحمل مسئولية أغلبية المجهود الرعائي غير مدفوع الأجر، الذي لا يحظى بأي تغطية اجتماعية، والذي يمنعهن- في الوقت ذاته- من الاستمتاع بمزايا العمل المأجور. وحتى النساء اللاتي لا يتحملن حاليا أي مسئوليات رعائية، قد يعانين من التمييز بناء على افتراض تحملهن لتلك المسئوليات في المستقبل.

لا يمكن خصخصة مسألة الضمان الاجتماعي، وتمتلك الدول العربية عدة أدوات تمكنها من التأكد من عدم حدوث ذلك في المستقبل.

- تستطيع الحكومات دعم الأفراد لتأمين ضمانهم الاجتماعي بأنفسهم، عبر خلق إطار إداري وقانوني، وفكرى / ثقافي، يدعم تحقيق المواطنة الكاملة للنساء، أو

يمكنهن من تحمل مسئولية أنفسهن. تبذل النساء الفقيرات أقصى ما في وسعهن لمواجهة عواصف الفقر، والتغيرات المتلاحقة، إنهن في حاجة إلى بعض المكاسب الأساسية التي تعزز قدرتهن وتمدهن بشيء من الأمان.

- تدعيم المساواة في الضمان الاجتماعي من خلال سن التشريعات، فالسلطات الأمنية لا تستطيع تأمين قيام الأخوة الذكور الذين ورثوا الأرض برعاية ودعم أخواتهم من الإناث؛ في حين يمكن فرض ضرائب أعلى على الميراث وتحويلها إلى برامج الدعم الاجتماعي.

تحتاج البرامج الحالية للضمان الاجتماعي والمساواة النوعية إلى تجديد وابتكار مستمرين، وإلى المتابعة، وتطوير إطار مفاهيمي قائم على العمل مع الناس باعتبارهم شركاء وليسو مجرد متلقين. وهناك عدد من الخطوات الواجبة، تتضمن ما يلي:

1) مراجعة كل البرامج الحالية التي تتضمن أشكال من التمييز تتمثل في نوعين:

1- يكثر التمييز على مستوى البرامج الرسمية؛ فتبعية النساء للأزواج تجعل حمايتهن الاجتماعية تابعة من الرجل بدلا من أن تكون حقا شخصياً للمرأة. تمنح أنظمة التأمين الاجتماعي– المتعلقة بالوظائف بأجر– دعما ومزايا اجتماعية للنساء بعد وفاة الزوج؛ ولكن، هل تتناسب الحقوق التابعة مع الهياكل المتغيرة للأسرة؟ هناك حاجة لحقوق متساوية للأرامل من النساء والرجل (منظمة العمل الدولية. ٢٥: ٢٠٠١).

٢- التمييز غير المباشر الذي يتمثل في طول فترات الاختبار، ونقص التغطية في القطاعات التي يزداد فيها نشاط النساء، والتي تشهد تمثيل نسائي أكبر.

٢) الاعتراف بأهمية حصول النساء على دخل:

تشير كل الدراسات إلى أن النساء الفقيرات يدخلن سوق العمل لتوفير احتياجات أفراد آخرين في الأسرة. وعادة ما تذكر مصاريف المدارس، والكتب، والوجبات الغذائية، والملابس، كأكثر الاحتياجات إلحاحا. إن الاعتراف بهذه الاحتياجات قد تحتوى وتوفيرها للنساء مباشرة من شأنه تخفيف هذا الحمل الثقيل من على عاتقهن. قد تحتوي الإجراءات بتقديم القروض الائتمانية، وتوفير الإسكان للأسر التي تعولها النساء، ومنح المعاشات للزوجات ربات البيوت، وللأمهات، والأرامل، والنساء غير المتزوجات، مع ربط هذه المساعدات بمعدلات التضخم.

3) الاعتراف بقيمة الأدوار الأسرية للنساء، وتأمين حاضرهن ومستقبلهن، عبر عدد من الآليات مثل القروض لمشروعات العمل المنزلى، ورعاية الطفل؛ والتي يمكن أن تساهم لاحقا في تسديد اشتراكات التأمين الاجتماعي.

4) تسهيل المواطنة الاجتماعية الكاملة للنساء عبر توفير حقوق متساوية للرجال والنساء، وضمان قدرة النساء في الحصول على الوظائف ومزاياها، من خلال:

- اتخاذ تدابير تشجع النساء على العمل.
- ضمان ألا تمكن القوانين أصحاب الأعمال من تفضيل عدم توظيف النساء

- منح أجازات– لكل من الرجال والنساء– لرعاية الطفل، والبقاء في المنزل معه إذا كان مريضا.
- تشجيع البرامج التي يقوم بها القطاع الخاص، للعمل على مدها إلى القطاع غير الرسمي وفي أنظمة الإنتاج المرنة.
- النهوض بقيمة عمل المرأة.
- الاعتراف بمواطنة النساء في حد ذاتهن، وليس كتابع للأسرة.

5) استخدام أجهزة الحكومة والحكم في إنهاء التمييز:

من شأن السياسة أن تصبح أداة للتحرير؛ فعلى سبيل المثال، إذا كانت هناك أحكام دينية بالنسبة للمسلمين خاصة بميراث النساء، لا أن يمنع ذلك الدولة من استخدام أدواتها التشريعية في إنهاء التمييز. قد يكون ذلك على هيئة تخفيض ضرائب النساء على الإرث، أو حصولهن على إعفاءات ضريبية، أو على الأقل تشجيعهن على المطالبة بحقوقهن الشرعية

6) تطوير سياسات ذات توجه مستقبلي، مبنية على الواقع العملي:

تحتاج السياسات الاجتماعية الاستناد إلى كل من الحقائق الحالية والتوقعات المستقبلية. فالخصائص السكانية لمنطقتنا تُملى بتغيرات في السياسة وفي المناخ العام، من شأنها استشراف التحديات السكانية في المستقبل. كما قد تدخل احتياجات كبار السن والمجموعات الضخمة من الشباب، والنساء، والرجال، في مناطق مجهولة فيما يتعلق بعلاقات الزواج، وفرص العمل، وبناء الأسرة؛ وهي كلها أمور تستحق الالتفات.

بهذه الطريقة، تستطيع الحكومات استعمال الوسائط الاجتماعية للحيلولة دون الإفقار (وخلق مستويات أعلى من المعيشة)، ولمواجهة قابلية الوقوع في الفقر (الحماية ضد انهيار مستويات المعيشة)، فمن شأن تبنى برامج معمول بها عالميا– مثل حماية حقوق الطفل والتأمين الصحى، وحقوق المسنين– تعزيز المساواة بين الجنسين بطريقة كبيرة. فالأمان الاجتماعي الجيد يمكن أن يلعب دورا جوهريا في تحقيق الإنصاف النوعي.

المراجع

Abaza, M. (1985). 'La Paysanne Egyptienne et le "Feminisme Traditionnel". ' Peuples Mediterraneens. 41-42: 135-51.

Abdel-Azeem, F., S. Farid and A. Khalifa, eds. (1993). Egypt Maternal and Child Health Survey 1991. Central Agency for Public Mobilization and Statistics and PAPCHILD/League of Arab States, Cairo.

Abu Harthiyeh, Muhammed and advocate Farid Qawwas (1996). A Comparative Study of Women's Rights in Arab Labor Legislation. Ramallah0 Palestine: Center of Democracy and Workers' Rights in Palestine.

Algeria Maternal and Child Health Survey 1992 (1994). National Office of Statistics (Algiers) and PAPCHILD/League of Arab States, Cairo.

Al-Jaber, Khalifa A., and Samir M. Farid (2000). Qatar Family Health Survey 1998: Principal Report. Doha, Qatar: Ministry of Health.

Alkhamiri, Hessa (2003). Bahrain Human Rights Society: Violence against Women. Paper presented in the Conference on Violence Against Women: Dimensions and Consequences, Cairo, Egypt, 12-13 May 2003, organized by Alliance for Arab States.

Al-Riyami, Asya, et al. (No. Date). Oman National Health Survey 2000: Principal Report, vol. 2. Ministry of Health (Oman).

Ammar, H. (1954). Growing Up in an Egyptian Village. London: Routledge & Kegan Paul.

Aoyama, Atsuko (2001). Reproductive Health in the Middle East and North Africa: Well-being for All. Human Development Network: Health, Nutrition, and Population Series. The International Bank for Reconstruction and Development. The World Bank: Washington D. C.

Ayrout, H. H. (1963). The Egyptian peasant. Beacon Press.

Azlamat m., and A. Avdel Moneim. 2000. Morocco Maternal and Child Survy. 1996-97. National Office of Statistics and PAPCHILD/League of Arab States, Cairo.

Azellmat,M., M. Ayad, and E. Housni (1996). Maroc: Enquete de panel sur la Population et la Sante 1995. Calverton, Maryland; Ministere de la Sante publique (Rabat) and Macro International, Inc.

بيومي، عبد المعطي (بدون تاريخ) ولاية المرأة. المجلس القومي للمرأة، القاهرة.

Bibars Iman (2001). Victims and Heroins: Women, Welfare and the Egyptian State. London: Zed Books.

Bibars, Iman (2002). “Do Social Safety Nets Catch Women? Women’s Social security Entitlements in the Arab World”, UNDP/POGAR,

Blackman, W. (1927). The Fellaheen of Upper Egypt. London; Gearge G. Harrap.

Bigra, Ayse (1997). The Claws of the “Tigers.” www. tusiad.org/yayin/private/autumn97/html/bugra.ht,lexcerptesfromPrivateView5/Autumn1997.Turkey:Turkish Industrialists’ and Businessmen’s Association.

Burga, Ayse and Keyder, Caglar (2003). New poverty and the Changing Welfare Regime of Turkey. Published by United Nations Development Programme (UNDP). Cankaya: Ankara.

Central Statistical Organization. 1998. Yemen Demographic and Meternal and Child Health Survey 1997. Colverton, Maryland: Central Statistical Organization and Macro International, Inc.

Centre of Arab Women for Training and Research (CAWTARL) (2001). Arab Women’s Development Report, Globalization and Gender: Economic participation of Arab Women. CAWTARL TUNISIA.

Charrad, Meunira (2000). “Becoming a Citizen: Lineage Versus Individual in Tunisia and morocco” in Gender and Citizenchip in the Middle East, Joseph, (ed). Syracuse University Press.

Charrad, Mounira (2001). States and Women’s Rights: The Making of Post-Clolnial Tunisia, Algeria and Morocco. Berkley : University of California.

Courbage, Youssef (May 1998). “Some Economic & polotocal Issues inn fertility Transition in the MENA Region”. Forum, Vol. 5, No.1.

Department of Statistics (DOS) (jordan) and Macro International Inc. (1998). Jordan population and Family Health Survey 1997. Calverton, Maryland: DOS and Maryland: DOS and Macro International, Inc.

Department ODF Statistics (DOS) (jordan) and ORC Macro (2003). Jordan population and Family Health Survey 2002. Calverton, Maryland. USA. Economic and Countries. United Cations: New York.

El Alamia, Dawoud, and Doreen Hinchcliffe (1996). Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World. London: Kluwer Law International.

El-Wassat (A weekly Magazine, news item), 15 September (2003). London.

El-Zanaty, F., and Ann A., Way (2001). Egypt Demographic and HealthSurvey 2000. Calverton, Maryland: Ministry of Health and Population Council (Cairo) and Macro International Inc.

Esping -Anderson, Gosta: (1996). Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies. Published in Association with United Nations Research Institute for Social Development. :London; Thousand Oads, Calif.: Sage.

Farah, Nadia R. (2d002). Egypt: Gender Indicators. Prepared for UNIFEM and National Council for Women (Unpublished Paper).

Fargues, Phillippe (2003). "Women in Arab Countries: Challenging the patriarchal System?"' population &Societies, vol. 387.

Fikri, Mahmoud, and Samir M. Farid (2000). United Arab Emirates Family Health Surver 1995: Principal Report. Abu Dhabi: Ministry of Health.

Hamou, Louisa (2003). "Violence Against Women: The Case of Algeria". Paper presented in the Conference in Violence Against Women: Dimensions and Consequences, Cairo, Egypt, 12-13 May 2003, organized by Alliance for Arab States.

Holzmann, R. and Jorgensen, S. (2000). "Social Risk Management: A New Conceptual Framework for Social protection, and Beyond Social protection Discussion" Paper No. 6. Washington D, C,: World Bank.

Inhorn, Marcia C. (1996). Infertility and Patriarchy: The Cultural Politics of Gender and Family Life in Egypt. Philadelpha: University of pennsylvania press.

Integrated Regional Information Networks (IIRIN) (14Oct 203). "Iraq: Focus in Increasing Domestic Violence. Available of the Relief Web, website address:

http:www.rliefweb.int/w/rwb.nsf/0/ b90f781fdbrrr85256dbf00ba1b1?Open Decument/

International Institute for Labour Studies, Geneva (1996). Unpublished Paper. Available in website address: http://www.ilo.org.

International Labour Organization (ILO) (2000). “Ninety per cent of world excluded form old age pension schemes, many schemes badly managed, problems foreseen in coping with aging populations and diversifying risk”. Press release of ILO, Regional Office for Asia and the pacific. Available on Website address:

http://www.ilo.org/public/english/region/asro/bangkok/newsroom/pr0007.htm

International Labour Organization (ILO) (2001). Report VI: ‘Social Security: Issues, Challenges and Prospects’ (sicth item on agenda). Geneva: International Labor Office.

Joseph, Suad (20000. Gender and Citizenship in the Middle Eastern Societies. Middle Wast Report, 198 (Jan-Mar.).

Kawach, N. Gulf News (article published in 15/12/2003).

Khattab, et al (1999). Women, Reproduction, and Health in Rural Egypt, The Gi<a Study. Reproductive Health Working Group (RHWG). The American University in Cairo Press.

Khoja, Tewfk A., and Samir M. Farid (2000). Saudi Arabia Family Health Survey 1996: Principal Report. Riyadh: Ministry of Health.

Lebanon Maternal and Child Health Survey 1996. (1996). Ministry of Health (Beirut) and PAPCHILD/League of Arab States, Cairo.

Libya Maternal and Child Health Survey 1995. (1997). General Committee for Health and Social Security (Tripoli) and PAPCHILD/League of Arab States, Cairo.

Macro International Inc. (1989). Tunisia Demographic and Health Survey 1988. Macro International Inc., Calverton, Maryland.

Meynouth, M. Y. et al. (1992). Mauritania Maternal and Child Health Survey 1991/92. Ministry of planning, National Statistics and PAPCHILD/Leage of Arab States Cairo.

Mir-Hosseini, Ziba (1993). Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco. New York: St. Martin’s Press.

Moghadam, Valentine (1993). Modernizing Women : Gender and Social Change in the Middle East. Boulder: Lynnne Rienner Publishers, Inc.

Moreno, Luis (2002). Mediteranean Welfare and ‘Superwomen”. Working Paper, Unidad de politicas Comparadas (CSIC, Madrid, Spain).

Naseeb, Tawfeeq, and Samir M. Fari (2002). Report VI: ‘Social Security: Issues, Challenges and Prospects’ (sixth item in agenda). Geneva: International Labor Office.

Joesph, Suad (2000). Gender and Citizenship in the Middle Eastern Societties. Middle East Report, 198 (Jan.- Mar.).

Kawach, N. Gulf News (article published in 15/12/2003).

Khattab, et al (1999). Women, Reproduction, and Health in Rural Egypt, The Giza Study, Reproductivef Health Working Group (RHWG). The American University in Cairo Press.

Khoja, Tawflk A., and Samir M. Farid (2000). Saudi Arabia Family Health Survey 1996: Principal Report. Riyadh: Ministry of Health.

Lebanon Maternal and Child Health Survey 1995. (1996). Ministry of Health (Beirut) and PAPCHIKD/ League of Arab States, Cairo.

Libya Maternal and Child Health Survey 1995. (1997). General Committee for Health and Social Security (Tripoli) and PAPCHIKD/League of Arab States, Cairo.

Macro International Inc. (1989). Tunisia Demographic and Health Suvey 1988. Macro International Inc., Calverton, Maryland.

Meynouh, M. Y. et al. (1992). Mauritania Maternal and Child Health Survey 1991/92. Ministry of Planning. National Statistics and PAPCHILD /League of Arab States Cairo.

Mir-Hosseini, Ziba (1993). Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco. New York: St. Martin’s Press.

Moghadam. Valentine (1993). Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East. Boulder: Lynnne Rienner publishers, Inc.

Morino, Luis (2002). Mediteranean Welfare and \Superwomen”. Working Paper, Unidad de plioticas Comparadas (CSIC,Madrid, Spain).

Naseeb, Tawfeeq, and Samir M. Fari (2000). Bahrain Famijly Health Survey 1995, Principal Report. Manama: Ministry of Health.

Osman, Magued (2003). Marriage in the Arab World. Unpublished.

Population Council (1999). Transitions to Adulthood: A National Survey of Egyptian Adolescents. Population Council-Regional Office for West Asia and North Africa, Social Research Center- The American University in Cairo, High Institute for Public Health- university of Alexandria, Department of Public Health and Community Medicine- Assiut University.

Population Reference Bureau (2001). Population Trends and Challenges in the Middle East and North Africa. Washington D. C. : USA.

Population Reference Bureau (2002). World population Data Sheet.

Rashad, Hoda, and Zinab Khadr (2002). "The Demographt of the Arab Region: New Challenges and Opportunities"/ In Human Capital: Population Economics in the Middle East, edited by Ismail Sirageldin. Cairo: The American University in Cairo Press in association with the Economic Research Forum for the Arab Countries, Iran and Turkey.

Rashad, Hoda (2003). "Demographic Trends and Social Challenges in Arab Countries,". Unpublished presentation at seminar Organizes by Population ReferenceBureau. Washington, DC: USA.

Svates-Wheeler, R.: Kabeer, N. (20003). Gender Equality and the Extension of Social Protection. ESS No. 16 (Geneva, ILO, Social Security Policy and Development Branch, 2003, v 26) ISBN 92-2-113746-5.

Sen, Amartya (1981). Poverty and famines: and essay on entitlement and deprivation. Oxford University press: Oxford.

Sholkamy, Hania (1997). Childern's Health and Well-Being: AnEthnogrphy of and Upper EgyptianWillage. Ph. D. dissertation, London School of Economics.

Sholkamy, Hania (2003). "Rationales for Kin Marriages in Rural Upper Egypt" in The New Arab Family. Cairo papers in Social Science 24 (1/2): 62- 79. Edited by Nicholas S. Hopkins. Cairo: The American University in Cairo Press.

Stowasser, Barbara F. (Summer 1987). "Women's Issues in Modern Islamic Thought". In Arab Studies Quarterly, vol. 9, No.3.

Stowasser, Barbara F. (1993)). "Women's Issues in Modern Islamic Thought. in Arab Women: Old Boundaries,New Frontiers, Edited by Judith Tucker. Bloomington: Indiana University Press.

Sudan Maternal and Child Health Survey 1993. (1995). Federal Ministry of Health (Khartoum) and PAPCHIKD/League of Arab States, Cairo.

Suleiman, M., A. A. Al-Riyami and S. Farid. (eds.) (2000). Oman Family Health Survey 1995. Ministry of Health, Muscat.

Syria Maternal and Child Health Survey 1993.(1995). Central Bureau of Statistics (Damascus) and PAPCHIKD/League of Arab States, Cairo.

Tunisia Maternal and Child Health Survey 1994/95 (1996). Ministry of Health Tunisia and PAPCHIKD/League of Arab States, Cairo.

Turner, John (2001). Social Security Reform Around the World. Washington, D. C.: Public policy Institute (AARP).

UNIFEM (United Nations Development Fund for Women) (2001). Report on the Gender Indicators Required for Monitoring and Following Post-Beijing Activities in the Syrian Arab Republic. Conducted by the Syrian Arab Republic General Union of Women, External Relations Office in Collaboration with the United Nations Development Fund for Women (UNIFEM). Arab States Regional Office. Post-Beijing Follow – up Operation. Project phase II.

UNIFEM (United Nations Development Fund for Women) (2002). paving the Road Towards the Empowerment (Egypt, Jordan, Lebanon, Palestine, Syria, The United Arab Emirates and Yemen, Amman, Jordan: Arab States Regional Office.

UNIFEM (United Nations Development Fund for Women) (2002). UNIFEM Arab States Regional Office, Amman, Jordan.

UNIFEM (United Natind Development Fund for Women) (No date).

UNIFEM Arab States Regional Office, Lebanon.

United Nations (International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimaination (1993). Twelfth Periodic Reports of States parties Due in 1992: Tunisia. 21/04.93. CERD/c/226/Add. 10, State Party report, Geneva, Switzerland.

United Nations (1995). Report in the United Nations Fourth World Conference In Women. Action for Equality, Development and peace, Beijing, China U. N.: New York.

United Nations (Economic and Social Council) (1996). Implementation of the International Covenant on Economic, Social and Cultural

Rights. Second Periodic reports submitted by States parties under articles 16 & 17 of the Covenant: Tunisia. Geneva, Switzerland.

United Nation (1998). Committee on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Consideration of reports by states parties under Article 18 of Convention on the Eliminnation of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW). Initial reports of States parties: Algeria. UN: Algeria.

United Nations (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) (1999)   . Second periodic reports submitted to the Connittee in the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Morocco. The Kingdom of Morocco, Ministry of Uhmn Rights.

United Nations (Office of the High Commissioner for Human Rights (2000).

Periodic Report of Egypt on the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (Rrly of the Egyptian Government to the list of issues raised by the Committee on Economic, Social and Cultural Rights). Geneva, Switzerland.

United Nations (2002). Report on the United Nations Second World Assembly on Aging. 8-12 April in Madrid, Spain. Prepared by the Information Technology Section Department o public Information.

United Nations, Economic and Social Commission for Western Asia (ESCWA) (2003). Draft Unified Arab Report for Following -up Arab Countries' Achievements in Implementing Beijing Platform for Action. Published by The League of Arab States (The General Trustee, Cultural and Social Section, Administration of Family, Woman, and Childhood).

U. S. Deport net of State (2002). County Reports or Humar Rights Practices -2001. Releaped by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. Available on webs to address: http://www.state.gov/g/drl/rls/httpt/2001/rea/8266.htan.

World Bank (released in Spetenber 2003). The World Bank Report 2004. Making Services work for Poor People. Washington: The World Bank.

World Bank Report (2004). Making Services work for the Poor. Available website address: www.worldbank.org.

Yossef, Alresef, Rashed H. Al-Rashoud, and Samir M. Farid (2000).

Kuwait Family Hcalth //Survey 1996: Principal Report. Kuwait: Ministry of Health.

الهوامش

(*) نشـرت نسـخة أطـول من هـذا البحث في كتـاب UNIFEM Progress of Arab Women (2004).

([1]) المدونة تعبير يسـتعمل في شـمال أفريقيـا (تـونس، الجزائـر، والمغـرب)، ليشـير إلى قانون الأحوال الشخصية.

(2) الشريعة هي القانون الإسلامي المعمول به.

(3) يشير تعبير الولايـة إلى حـق الرجـال في اتخـاذ القـرارات الماليـة؛ وهـو حـق يقـترن- بطريقة واضحة- باعتبار الرجل كاسب العيش الأوحد، بينما لم يعد هذا الدور مقتصرا على الرجال داخل الأسرة.

(4) تشير الشريعة إلى القوامة باعتبار أن مسئولية الرجال عن أسـرهم نابعـة من الـدخل الذي ينفقونه؛ وقد خضع هذا المفهوم لسوء تفسير من قبل الجمهـور الواسـع الـذي يعتـبر القوامة نوعاً من تفوق الرجال على النساء، على الرغم من وجود تفسيرات أكـثر عقلانيـة من قبل رجال الدين.

(5) يذهب عمل البنـات الكبـار مباشـرة لصـالح الأسـرة، سـواء كـان عملا بـأجر أو مقابـل مكافأة عينية يعد الإنتاج المـنزلى هـو نمـط الإنتـاج السـائد، مـع أغلبيـة من أفـراد الأسـرة مندرجـة في الأعمـال الزراعيـة؛ فالنسـاء والأطفـال يعملـون؛ وتميـل النسـاء إلى العنايـة بشـئون المـنزل، ورعايـة الأطفـال، والماشـية، والمشـاركة في بعض الأنشـطة الزراعيـة المتعلقة بهذا المجال. أما الأطفال، فيقومون برعاية الأخوة الصغار، والماشية، ويشـاركون في الحصاد، ويقومون بمهام أخرى، سواء في نطـاق الحقـل أو المـنزل (Abaza 1995؛ Ammar 1954؛ Ayrout 1963؛ Blackman 1927؛ Hopkins 1988؛ Sholkamy 1990). إن ثمار عمـل كـل من النسـاء والأطفـال يعـد ملكيـة للأسـرة؛ وحيث إن الـذكور الأكـبر سـنا هم غالبـا «مـديري» الأسـرة، فـإن ثمـار هـذا العمـل غالبـا مـا يـؤول إليهم (Hopkins ١٩٨٨). غير أنه يجب التأكيد على أنه لا ينظر إلى هذا الأمـر- محليـا- باعتبـاره استغلالا، حيث لا يجوب في أذهان النساء أية بدائل أخرى؛ ففيما يتعلق بهن، يعملن جميعـا لصالح الأسرة التي ينتمين إليها بطريقة جماعية، مـع وجـود درجـات متفاوتـة من السـلطة فيما ينتهى.

(6) الخلع عبارة عن طلاق تطالب به المرأة، وعليها أن تدفع مقابل له، أي يمكن أن يقـوم فيه الرجل باسترداد المهر.

ترجمات

« الفضاء المنزلي» للنساء.. أما الرجال فلهم العالم العام:

جوانب القوة والحدود التي تفرضها ثنائية أنثروبولوجية(*)

بقلم: لويز لامفير

ترجمة: آمال عبد الهادي

منذ عام 1974 تنامي الاهتمام بالدراسات المتعلقة بالنساء. والأدوار الجنسية والنوع الاجتماعي في حقل الأنثروبولوجيا (علم الأجناس). ومن قبل ذلك بسنين طويلة شهد هذا الحقل جهود نساء عديدات من أشهرهن إلسي كلوز بارسونز، وروث بنيدكت، ومارجريت ميد. من جانب آخر اهتم عديد من علماء الأنثروبولوجيا أيضًا بدراسة النساء، وعلى سبيل المثال كابرى 1939، 1952، لاندس 1938، 1947، ليث روس 1939، وأندرهيل 1930، بالوم 1963.

على أي حال، تؤرخ سنوات منتصف السبعينيات-حيث نشر كتابيّ «المرأة والثقافة والمجتمع» لروزالدو ولامفير 1974، و «نحو أنثروبولوجيا للنساء» لريتر 1975– لبداية الموقف النقدي للأكاديميات النسويات تجاه الانحياز المتمركز حول الرجال في علم الأنثروبولوجيا، واستكشاف وضع النساء في العديد من المجتمعات، وتقديم نماذج ساعدت على تفهم وضع النساء عبر الثقافات المختلفة.

وفي مقالتها الافتتاحية في كتاب «المرأة والثقافة والمجتمع» عام 1974، طرحت ميشيل روزالدو نموذجًا قويًا ومؤثرًا يؤكد أطروحتها بأنه رغم التنوع في أدوار النساءوالرجال عبر الثقافات. فإن هناك عدم تماثل قوى وعالمى بين الجنسين: «إن أكثر ما يثير الدهشة ويسترعى الانتباه، حقيقة أن أنشطة الذكور– بالمقابل مع أنشطة الإناث– دائمًا ما تحظى بالاعتراف بها كأنشطة هامة من الأساس، كما تمنح النسق الثقافية قيمة، وسلطة للأدوار التي يقوم بها الرجال».

ويوجز أحد الاقتباسات التي اخترنا وضعها في مقدمة الكتاب،، وهو من كتاب مارجريت ميد «الذكر والأنثى»، ما رأيناه في عام 1974 في كافة الدراسات الأنثروبولوجية التي راجعناها. «في كل المجتمعات المعروفة، يتم الاعتراف بحاجة الذكور لتحقيق إنجازات. قد يطبخ الرجال، أو ينسجون، ويصنعون الدمى، أو يصطادون الطير، لكن عندما تكون هذه المهن مناسبة للرجال، فإن المجتمع بأسره– رجالاً ونساء– يعتبرها مهمة. ولكن عندما تؤدى النساء المهن / الأنشطة نفسها، يتم النظر لها باعتبارها أقل أهمية» (Mead 1949: 125)، والأمر لا يقتصر فقط على المعايير المزدوجة في تقييم الأنشطة التي يقوم بها النساء والرجال: إذ توضح روزالدو «في كل مكان كان للرجال سلطة على النساء. بمعنى أنهم يتمتعون بمباركة ثقافية لحقهم في إخضاع النساء وفرض الطاعة عليهن» (Rosaldo 1974: 21).

وقد قدمت روزالدو حججها بخصوص هيمنة عدم التماثل الجنسي بين النساء والرجال عبر الثقافات، ليس فقط في مجال القيمة الثقافية، ولكن أيضًا من زاوية السلطة والصلاحيات، والتي تجسدها الثنائيات(1). فالنساء يرتبطن «بالتوجه المنزلي»، بينما

يرتبط الرجال من حيث الأساس بمجالات الأنشطة خارج المنزل، والسياسية والعسكرية. و تقصد روزالدو «بالمنزل» تلك المؤسسات وأنماط الأنشطة المحدودة التي يتم تنظيمها بشكل فورى حول إحدى أو بعض الأمهات وأطفالهن». وفي المقابل فإن «العام» يشير إلى «الأنشطة والمؤسسات. وأشكال التجمع التي تنظم، وتربط، وتنشىء تراتبية، أو تصنف مجموعات بعينها من الأمهات- الأطفال. وببساطة فإن الرجال ليس عليهم أى التزام يتماثل- من حيث استمراريته، أو الوقت الذي يستغرقه، أو استحواذه العاطفي- مع العلاقة بين الأم والطفل والتي تبدو ضرورية وطبيعية في الآن نفسه، وهكذا فإن الرجال متحررون من تلك الارتباطات الأوسع التي نسميها «المجتمع»، أو الأنساق والنظم العالمية التي تربط بين مجموعات محددة من النساء- الأطفال).

وقد شددت روزالدو أيضًا- متبنية موقفًا مماثلاً لموقف عدد من الكاتبات اللاتي أسهمن بمقالاتهن في كتاب «المرأة والثقافة والمجتمع» مثل شريى أورتنر، ونانسى تشودورو- على أن الصلة بين دور النساء الإنجابي (حقيقة أن النساء في كل مكان يلدن ويرضعن الأطفال)، وتوجهاتهن المنزلية، ليست أمرًا ضروريًا، أو بمعنى آخر أن البيولوجيا ليست قدراً محتومًا. إن التوجه المنزلي للنساء قد تمت صياغته وتشكيله ثقافيًا: "وحيث أنه حتى الآن يتم تعريف المرأة عالميًا بدرجة كبيرة بناء على دورها الإنجابي والمنزلي، فإن بإمكاننا الحديث أيضًا عن أن خضوع النساء يشكل ظاهرة عالمية". وتضيف روزالدو موضحة: «رغم أنني سأكون آخر من يقول بأن ذلك ترتيب ضرورى، أو أنكر أن مثل هذا العرض شديد التبسيط في كل حالة أمبريقية، فإن اقتراحي هو أن التعارض بين التوجه المنزلي والتوجه العام (وهو تعارض يقوم جزئيًا على قدرات النساء التربوية) يوفر لنا الإطار الضروري لفحص أدوار الذكور والإناث في أي مجتمع» (Rosaldo 1974).

عندما طرحت روزالدو رؤيتها في مقدمة الكتاب- والتي اشتركنا في كتابتها- واجهنا معضلة وضع إطار في زمن لم تكن هناك أي أطر على الساحة. ورغم وجود العديد من الدراسات حول النساء، فإن أكثر تلك الدراسات التي نعرف بوجودها- بل وربما الوحيدة- والتي بالمبادرة ولم تكن مجرد ردود أفعال، كانت أعمال مارجريت ميد وسيمون دي بوفوار (1953)([2]). لقد نبعت مقولة أن عدم التماثل بين الجنسين مسألة عالمية، من تقاليد طويلة في علم الأنثروبولوجيا، حيث كان الباحثون يبحثون عن ما هو "إنساني"- بالمعنى الواسع للكلمة- في كل الثقافات. وبالإضافة إلى اللغة، فقد ناقش علماء الأنثروبولوجيا الطابع العالمي للزواج، والأسرة، والتحريمات (التابوهات) المتعلقة بسفاح المحارم. وهكذا بدا الحديث عن فكرة عالمية خضوع النساء للرجال أمراً منطقيًا كمحاولة أولى في مجال بناء تصور نظري في هذا الحقل «الفرعي» داخل الأنثروبولوجيا.

ورغم مجادلات روزالدو بشأن عالمية إخضاع النساء، إلا أنها كانت حريصة على توضيح أن النساء لسن ضعيفات، فهن يمارسن التأثير والسلطة بشكل غير رسمى (مستتر)، وعادة ما يقلصن، بل وحتى يهمشن، سلطة الرجال (Rosaldo 1974: 21). وفضلاً عن ذلك، فإن هناك تنوع هام في أدوار النساء في الثقافات المختلفة، وهو الأمر الذي ناقشته معظم المقالات في ذلك الكتاب. على سبيل المثال قارنت ساندى وساكس وضعية النساء في عدد من المجتمعات، بينما فحصت ليز الأسباب البنيوية وراء قوة الجمعيات النسائية في قرية إيجاو في نيجيريا، وغيابها في مجتمعات أخرى. وأخيراً، فقد فحصت في مقالى الاختلافات بين استراتيجيات النساء في المجموعات الموجودة في المجال الخاص في عدد من المجتمعات، والتي كان لها صلة بمدى الدمج بين المجالين الخاص والسياسي.

ومنذ 1974 قامت عديد من الأنثروبولوجيات النسويات بتمحيص وانتقاد فرضية عالمية إخضاع النساء، وثنائية العلاقة بين النساء في الفضاء الخاص والرجال في الفضاء العام. وبقدر ما كانت تلك الثنائية تبدو مغرية في المطلق، فقد اتضحت صعوبة تطبيقها في التعامل مع نماذج واقعية من أنشطة النساء في الثقافات المختلفة. على سبيل المثال، فإن راينا رايتر (حاليًا راينا راب) في مقال هام كتبته تقريبًا في الوقت نفسه الذي كتبت فيه روزالدو مقدمتها، تصف حياة النساء والرجال في إحدى القرى الصغيرة في جنوب فرنسا: «أنهم يعيشون في عالمين مختلفين أحدهما خاص والآخر عام. فبينما يتآخي الرجال مع من يصادفونه ويتحدثون إليه في الأماكن العامة، وقعت النساء في أسر عائلاتهن، وشبكات القرابة التي ينتمين إليها» (Rieter 1975 b: 253). على أية حال، فإن هناك فئتين من المجال العام تقعان في مجال النساء ألا وهما الكنيسة، وثلاث من أنواع المحلات منها المخبز المحلى. وعادة ما ينحو الرجال إلى تجنب أماكن النساء، فهم لا يدخلون إلى المخبز مثلاً إلا في مجموعات، وعادة ما ينكتون «فلنهاجم الآن» (Rieter 1975b: 257).

وترى رايتر أن النساء والرجال يستخدمون الأماكن العامة بطرق مختلفة، وفي أوقات مختلفة. «يذهب الرجال مبكرًا إلى الحقول، ويتجمعون في الميادين أو المقاهي بعد العمل لمدة ساعة، كما أنهم أحيانًا يتجمعون في الأمسيات. وهذه هي الأوقات التي تكون فيها النساء في البيت يطبخن، مختفيات عن التواجد العام. ولكن عندما يترك الرجال القرية إلى الحقول، تخرج النساء لإنجاز تسوقهن باسترخاء، وتصبح القرية في تلك الأوقات بيد النساء. وفي فترة بعد الظهيرة عندما يعود الرجال إلى العمل، تشكل النساء مجموعات النميمة على النواصي، وعلى المقاعد العامة (المصاطب) أو في داخل البيوت وفقًا للجو» (Rieter 1975 b: 258). وبالرغم من هذه الصورة القوية- حيث النساء يرتبطن بالمنزل والمجال الخاص، بينما الرجال في المجال العام- فإن الوصف يوضح أن تلك الثنائية ليست محكمة، فالنساء متواجدات في الفضاء العام بمعنى ما، في الكنيسة والمتاجر بل وحتى في الميدان العام في منتصف اليوم.

وتؤكد مارجرى وولف في وصفها للنساء في إحدى القرى التايوانية- وفقا للمادة التي جمعتها في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين- إن الباحثين فشلوا في رؤية النساء لأنهم ركزوا على سيادة نمط التسلسل الذكوري داخل الأسرة. «لقد غاب عنا ليس فقط جزءاً من تعقيد النظام، ولكن أيضًا نقاط ضعفه المميتة» (Wolf 1972: 37). النساء لهن مصالح مختلفة عن الرجال، ويبنين أسرًا رحمية عبر علاقات قوية مع بناتهن، والأهم مع أبنائهن اللذين يمنحون أمهاتهن إخلاصًا ومكانًا في الأسرة الممتدة وفقًا للعصب الذكوري. وخارج الأسرة، في المجتمع، كونت النساء مجموعات الجيرة، حول المتجر، وفي الأماكن التي يغسلن فيها الملابس على القناة، أو تحت شجرة ضخمة، حيث لا توجد، في القرية التي تقع بين النهر والقناة، ساحة عامة مركزية تسيطر عليها النساء كما هو الحال في جنوب فرنسا.

في بايهوتيين لم تصف وولف ثقافة جغرافية، تقبع فيها النساء في الفضاء الخاص وينطلق الرجال في الفضاء العام، بل وصفت بالأحرى حالة من الفصل الوظيفي حيث النساء والرجال لهم أنشطة ومصالح واهتمامات مختلفة، إنهم يتواجدون في الأمكنة نفسها ولكن عبر علاقات مختلفة مع الأسرة ذات الانحدار الذكوري، ومع المجتمع الذي يسوده الرجال. وقد دفع افتقاد النساء للسلطة إلى تبنيهن استراتيجيات وتكتيكات مختلفة عمدت دائمًا إلى تقويض سيطرة الرجال على المنزل وحتى على المجتمع. وكما تقول سيلفيا ياناجيساكو فإن فكرة ثنائية الخاص / العام تتضمن داخلها مجازًا مكانيًا (عن أمكنة منفصلة

جغرافيا بل ومحمية)، ومجازًا وظيفيًا (عن أنشطة وأدوار اجتماعية مختلفة وظيفيًا). وعادة ما «يخلط» التحليل بين هذين المجازين المختلفين، حيث يستخدم التعبير مرة بالمعنى المكاني، وأخرى بالمعنى الوظيفي (Yanagisako 1987: 111).

وحتى في الشرق الأوسط فإن ربط النساء بالمجال الخاص (وافتقاد السلطة)، والرجال بالمجال العام (ومركز السياسات) كان أمراً شديد التبسيط، كما أوضحت سينثيا نلسن في مقالها، «الأبعاد السياسية للعام والخاص: النساء في عالم الشرق الأوسط» (1974، وأعيدت طباعته في هذا الكتاب). ولأنهن ولدن في مجموعة تنتمي إلى عصب ذكورى معين، ويتزوجن من مجموعة تنتمي إلى عصب ذكورى آخر، تمثل النساء روابط بنيوية أكثر أهمية بين المجموعات الاجتماعية، ويعملن عادة كوسطاء. ولأن هناك عزلاً بين العوالم الاجتماعية، فإن كل المؤسسات النسائية هامة في تكريس الأعراف الاجتماعية: تقوم النساء بأدوار طقسية مؤثرة من خلال عملهن كساحرات ومعالجات، ووسيطات، كما أن النساء مصادر هامة للمعلومات لأقربائهن من الذكور، فالنساء يعملن كسماسرة للمعلومات، ويصلن العلاقات الاجتماعية سواء داخل الأسرة أو داخل المجتمع على نطاق أوسع.

ومن وجهة نظر روزالدو، فإن هذه الأبعاد المتعلقة بسلطة النساء هي من حيث الأساس غير رسمية، وتختلف اختلافًا شديدًا عن الأدوار العامة، والشرعية للرجال، على أية حال، ورغم تأكيد نلسن على الفصل بين عالمي النساء والرجال (سواء مكانيًا أو وظيفيًا)، فإن ما هو خاص / منزلى له تداعيات عامة (تدبير الزيجات، نقل المعلومات ذات الطابع السياسي الساخن)، كما أن ظل الأسرة والمجموعة العصبية (الخاص / المنزلي) موجود حتى في أكثر المواقف «عمومية». وما لاح لنا في البداية كثنائية بسيطة وواضحة، يظهر في ضوء الحالات المادية في الواقع أنه شديد التعقيد، ويصعب الإمساك به.

وعلاوة على ذلك، في عديد من الثقافات– خاصة تلك التي لها تركيبة عشائرية أو روابط أصلية– يكون الفصل بين المجالين «المنزلي / الخاص»، والعام ليس منطقيًا حيث أن الإنتاج المنزلي هو في الآن نفسه عام، واقتصادي، وسياسي. وقد أوضحت ليكوك- بعد أن راجعت الأدبيات حول الأيروكويين أثناء القرنين السابع والثامن عشر- ما يلى:

«الأمهات الإيروكويات قمن بحفظ وتخزين، وتوزيع الذرة واللحم، والسمك، والثمار والطحين والدهون التي كانت تدفن في حفر خاصة، أو تحفظ في مخزن الغلال long house. وتلاحظ براون (1970:ـ 162) أن سيطرة النساء على الطعام الذي يقمن بإنتاجه، وكذا على اللحوم. منحتهن سلطة فعلية للاعتراض على شن الحرب، وللتدخل لإحلال السلام... كما قامت النساء بحماية «الكنوز العامة للقبيلة» التي تحفظ في مخزن الغلال؛ منتجات الريش، والفراء،.... إن النقطة التي يجب التأكيد عليها أن تلك كانت إدارة منزلية، لكنها من درجة مختلفة تمامًا عن إدارة المنزل في الأسرة النووية أو الممتدة في مجتمعات بعينها. ففي الأخيرة، قد تلجأ النساء للمداهنة، والتلاعب، أو التنكيد على الرجال-(العبوس والصياح في وجوههم) ولكن كل ذلك يتم في الخفاء بعيدًا عن الواجهة العامة، لكن في الجماعات الأولى مثل الإيروكو فإن إدارة المنزل هي في الوقت نفسه إدارة «الاقتصاد العام» (Leacock 1978: 253).

وقد أثارت سوداركاسا النقطة نفسها عن النساء في المجتمعات في غرب أفريقيا مثل اليوريا: فهى ترى أن العديد من الأنشطة الاقتصادية والسياسية التي يناقشه الأنثروبولوجيون باعتبارها أنشطة عامة، هي في واقع الأم متجذرة في المنزل (Sudarkasa 1976، كما وردت في Rapp: ١٩٧٩ 509)، وعلاوة على ذلك «فإن الفضاء

العام» في غرب أفريقيا، لم تتم صياغته مفاهيميًا باعتباره «عالم الرجال»، ولكن بـالأحرى كان عالمًا يعترف بوجود الجنسين، حيث يقوم كلاهما بـأدوار هامـة» (Sudrkasa 1986: 99).

لذا فإن مفهومًا أكثر دقة وملاءمة يعني الاعتراف بمجالين، «أحدهما يحتله الرجـال والآخـر النساء، وينتظـم كليهما داخليًا بشكل تراتبي، كما أن كـل منهمـا يـوفر «الأفـراد» اللازمين للأنشـطة المنزليـة والأنشـطة الـتي تتم خـارج إطـار المـنزل (أو الأنشـطة العامـة)» (Sudrkasa 1986:94).

وعلاوة على ذلك، فـإن فحصًـا مـدققًا للـ «مجـال الخـاص / المـنزلى» يشـير إلى تـداخل وتقاطع فئتي «المرأة» و«الأم» في المجتمعات الغربية، لكن معـنى الأمومـة قـد يختلـف بشكل واسع في مجتمـع آخـر. فالنسـاء قـد لا يعـرفن بشـكل حصـري باعتبـارهن أمهـات، ومنجبات الأطفال من زاوية مـنزلتهن وقيمتهـن الثقافيـة (لمزيـد من النقـاش حـول هـذه النقطة رجاء مراجعة Moore 1988: 28-30).

وبالإضافة إلى مسألة ما إذا كـانت ثنائيـة العـام الخـاص تقـدم «وصـفًا» مناسـبًا للعلاقـات المكانية والوظيفية للنساء والرجال في مجتمعاتنا والمجتمعات الأخرى، فإن هـذا النمـوذج له مشـاكله فيمـا يتعلـق بشـرح وضـعية النسـاء. إحـدى هـذه المشـاكل هي طـابع التعميم المتأصل في هذا النموذج. فرغم أن شرح طبيعة هذين المجالين تمثـل نقطـة مركزيـة، إلا أن هناك افتراضًا مسبقًا بأنهما موجودان على نطاق واسـع، ويعـاملان كفئـات لتصـنيف مـا ينظر إليه باعتباره أنشطة النساء، مثل إعداد الطعام، الطبخ، الرعايـة، الغسـيل بالتعـارض مع أنشطة الرجـال (الصيد، أمـور الحرب، المجـالس السياسـية). ووفقًـا لكومـاروف فـإن هـذا النمـوذج «يمكنـه فقـط تأكيـد مـا تم افتراضـه بالفعـل، أي أن التمييـز بين المـنزلي / الخاص وبين السياسي / التشريعي هو حقيقة جوهرية، ولو متنوعة للوجود الاجتمـاعي». (Comaroff 1987: 59) وعندما يستخدم لشرح موقع النساء في المجتمعـات المختلفـة في علاقتــه بهــذين التــوجهين، فــإن الحجج تقــع في التعميم بالقــدر نفســه. وبكلمــات ياناجيسـاكو وكوليـبر: «إن الادعـاء بـأن النسـاء سينغمسـن في الأنشـطة المنزليـة بسـبب دورهن كأمهــات هــو أمــر يتســم بــالجمود حيث تعريــف المــنزلي / الخــاص هــو «تلــك المؤسسات وأنماط الأنشطة الأدنى التي تنتظم مباشرة حول واحدة أو أكـثر من الأمهـات وأطفالهن» (Yanagisako and Collier 198:19).

وأخيرا، فإننا قد أدركنا أن المفاهيم حول العام والخاص كانت موجودة في تاريخنـا الخـاص وفي طريقتنا في التصنيف والمتجذرة بشكل خاص في الميراث الفيكتـوري. ولقـد تصـدت روزالدو عبر تأمل ومراجعة عميقين، للنموذج الذي طرحته هي نفسها من قبل:

«لقد مالت النظريات التي كانت موجودة في مطلع القرن- والـتي تمثـل كتاباتهـا الأسـس لمعظم التفكير الاجتماعي الحديث- بدون اسـتثناء لافـتراض أن مكـان النسـاء هـو الـبيت. وفي الحقيقة، فإن التعاليم الفيكتورية. حيث الانفصال بين فضــاء الإنـاث وفضـاء الـذكور، كـان لهـا في تقـديرى دوراً محوريًـا في مـا يتعلـق بعلم الاجتمـاع. لقـد أدرك بعض هـؤلاء المفكرين أن النساء العصريات قد عانين من الربط بينهن وبين الحياة المنزلية / الخاصــة، لكن أيًا منهم لم يتساءل عن مـدى شـيوع (أو ضـرورة) الفصـل بين الأسـرة والمجتمـع» (Rosaldo 1980: 401-402).

لقد تتبعت روزالدو الجذور التاريخية لثنائية المنزلي- العام بداية من التطوريين في القـرن التاسع عشر، والبنيويين والوظيفيين في القرن العشرين وصولاً إلى أعمالها الخاصة. وبدلاً

من عـالمين متعارضـين (مختلفين ومنفصـلين) تـدعو روزالـدو إلى تحليـل علاقـات النـوع الاجتماعي، لفحص عدم المساواة التراتبية كما تخلقت خاصة من خلال الـزواج (Rosaldo 1980: 412-413).

وقد استخدمت تلك الثنائية بشكل مفيد بطرق متعددة منذ عام 1974:

أولاً: أوضح عديـد من الكتـاب كيـف تعمـل هـذه الثائيـة في المجتمعـات الغربيـة (فرنسـا، والولايات المتحدة الأمريكية حيث نشأت تاريخيًا ومازالت لهـا وظيفـة أيديولوجيـة هامـة) (Reitr 1975, Collier, Rosaldo and Yanagisako 1982). وبطريقـة مشابهـة استكشف المحللون المعاني المحيطـة بالأنشـطة المنزليـة / الخاصـة للنسـاء، راسمـين بذلك صـورة أكثر تعقيدًا لعلاقة النساء بالرجال في هذا المجـال (الخـاص)، ومنهـا تحليلات مركـوت 1983: كـاى 1987، وكلا المقـالين نعيـد نشـرهما في هـذا الكتـاب، (Murcott 1983; Chai 1987).

ثانيا: ساعدنا التحليل الأنـثروبولوجي على فهم التطـور التـاريخي بين المجـالين المـنزلي / الخاص والعام في المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم). فتحليل جـون كومـاروف لمجتمـع التنشيدي في جنوب أفريقيا في بدايات القرن العشرين يعتبر مثالاً رائعًا لهذا التوجـه (85-53: 1987).

ثالثًا: استخدم بعض المحللون المفاهيم الثقافية للمجتمعات الأخرى لنقد نموذجنا نحن عن الوجهـات بخصـوص الخـاص– العـام. فمقـال سـيلفيا يناجيسـاكو عن الفصـل الواضـح بين المجالات «الداخلية– الخارجية» (مجـاز مكـاني) والأنشـطة المتعلقـة «بالعمـل– الأسـرة» (ثنائية وظيفيـة) في الثقافـة اليابانيـة– الأمريكيـة يظهـر كيـف أن النمـوذج الأنـثروبولوجي الخاص– العام يخلـط بين هـذين المجـالين، وهـو مـا أدى إلى تشـوش وصـعوبة التحليـل (Yanagisako 1987).

ورغم هـذه المحاولات المفيدة لفحص حياة النساء من خلال عدسة التعارض بين الخـاص– العام. سيوافق كثـيرون منـا على تلخيص راينـا راب (1979) للمشـكلات النابعـة من هـذه الثنائية.

«لا يمكننا كتابة تاريخ الغرب في علاقته بالآخرين بشكل صحيح حـتى نتوقـف عن افـتراض أن تجربتنا تشمل تجارب الآخرين أيضًا. أن تجربتنا في الصراع بين الخـاص– العـام ليسـت بالضرورة مماثلة لتجارب آخرين من أزمنة أو أمكنة أخرى. ولا يمكن توثيق القهـر المحـدد الذي تتعرض له النسـاء إذا كـانت فئـات التصـنيف الـتي نسـتخدمها متسعــة بدرجـة تنفى السياقات الـتي يتشـكل فيهـا معـنى الهويـة النسـائية ونحن نجاهـد لتغيـير ذلـك التعريـف. فالمجال الخاص يتباين بين فلاحة في تنزانيا، وامـرأة من قيـادات المابوتشـي، وزوجـة من الطبقة العاملة الأمريكية، وكذا تتباين الحركات الاجتماعية اللازمة لحصـول كـل منهن على السلطة اللازمة للسيطرة على حياتهن. علينا في نفس الآن أن نفهم الاختلافات والجوانب المشتركة، لكن ليس من خلال اختزالهـا إلى مجـرد نمـط واحـد بسـيط» (Rapp 1979: 511).

وهكذا، فقد تعب الكثير منا من ثنائية الخاص- العـام. إننـا نشـعر بأنهـا تحـدنا، تشـعر بأنهـا «شرك»، بينما هناك في الوقت نفسه مقاربات أخرى تحاول أن تفلت من التفكير الثنائي. وتتميز تلك المقاربات بعدد من السمات: فهي عـادة تتعامـل مـع التـاريخ بجديـة متفحصـة تطور وضع النساء– غالبًا في سياق استعماري– كما أنها تتعامل مع النساء باعتبارهن قـوى فاعلة، ووفقًا لكولبير (1974)، باعتبـار أن مصـالحهن مختلفـة عن مصـالح الرجـال، وأنهن

قادرات على العمل لتحقيق تلك المصالح. وعلاوة على ذلك، تركز تلك المقاربات عادة على علاقات النوع الاجتماعي بدلاً من التركيز على النساء فقط، كما أنها لا تتعامل مع النساء كجزء من فئة واحدة عالمية «المرأة»؛ بل تتعامل مع النساء من خلال تحليل موقعهن الاجتماعي. فعديد من العوامل تقسم النساء كالسن، والطبقة، والعرق، والعنصر، وعلاقات القرابة، لذا فإن التحليلات الجديدة تدرس استراتيجيات النساء وهوياتهن التي تتشكل بطرق مختلفة. وستوضح العديد من الأمثلة بعض المقاربات المختلفة التي تم تبنيها في السنين الأخيرة.

دراسة كولبير لعلاقات النوع الاجتماعي عند الوكانشي والتشيني والكيوا (1988)، توضح التركيز الحديث على النوع الاجتماعي، وعلى المواقع المتعددة التي يشغلها النساء والرجال في مجتمعات لا تبدو ثنائية الخاص– العام ملائمة لها؛ حيث تتداخل تلك المجالات ولا يوجد خط محدد يفصل بين الفضاء الخاص والعام (لامفير 1974، ليكوك أعلاه).

فالكومانشي مثال لمجتمع خدمة العروس– ومثله مثل كثير من مجتمعات الصيد والجمع– حيث يتمتع النساء والرجال بدرجة نسبية من الاستقلال الذاتي، ومفهوم الأنوثة ليس متطوراً، والاختلاف الأهم فيما يتعلق بالوضعية هو بين الرجال المتزوجين وغير المتزوجين. فالزواج يجعل الرجال يسعون لتحقيق شيء ما (زوجة)، ويترك النساء بدون هذا الهدف الثقافي. فالشباب من خلال توفيرهم اللحم لمن يودون مصاهرتهم (خدمة العروس) يصبحون بالغين، والرجال الأكبر عبر العلاقات الحرة والكرم يصبحون مصدرًا (منبعًا) للحكمة والمعرفة. وتركز السياسات على الأمور الجنسية وعلى العلاقات بين الذكور، والتي عادة ما تنفجر في شكل صراعات وعنف. بينما تحتفي النساء بصحتهن وأمورهن الجنسية، وهكذا فإن دور النساء في جمع الثمار أو دورهن كأمهات لم تبرز كموضوعات ثقافية.

في القرن التاسع عشر، كانت علاقات الزواج في مجتمعي التنشيني والكيو- والأول مجتمع تسود فيه المساواة بخصوص ثروة العروس، والثاني مجتمع لا يعترف بالتساوي في ثروة العروس– تتشكل بطريقة مختلفة تمامًا، ولذا كانت علاقات النوع الاجتماعي ذات محتوى مختلف كثيراً، وكانت السياسات أكثر تراتبية، ولعبت الأيديولوجية دوراً مختلفًا. لم يكن اهتمام كولبير منصبًا على فهم النساء في هذه المجتمعات الثلاث، لأن في الثلاثة كانت هناك أنواع متعددة من عدم المساواة: بين النساء والرجال، بين الفتيات والنساء الأكبر سنًا، بين الرجال المتزوجين والرجال غير المتزوجين، وبين الأقارب وبين السلالة. واستبدل الاهتمام بالفضاءات والمجالات،بالتأكيد على العلاقات، وبتحليل يركز على الطرق التي يتم عبرها إعادة إنتاج عدم المساواة من خلال التعاملات في الزواج، والادعاء بحقوق في عمل الآخرين، وإعطاء وتقبل الهدايا. ومن خلال ذلك يصبح القهر والسيادة ظاهرة متعددة المستويات وتجرى في سياقات محددة، وأكثر إثارة للاهتمام من التأكيد البسيط بأن قهر النساء مسألة عالمية. وبدلاً من التأكيد المسطح على عدم المساواة، يتم تعرية العملية التي يجرى عبرها تشكيل/ صياغة التمييز ضد النساء (وكذلك الشباب من الرجال).

وتستكشف دراسة مارى موران (Moran 1990) عن النساء المتحضرات، البدايات التاريخية والتشكيل المعاصر لفئة «التحضر»، والتي تحصر النساء المتعلمات من الجليبو في جنوب شرق ليبريا في «المجال الخاص». إن ثنائية «المتحضر» و «البدائي» (أو حتى القبيلة والبلد) هي نتاج حملات التبشير، وقد ساهمت في خلق تراتبية وضعية طبقت بطريقة متباينة على النساء والرجال. فالرجال بمجرد حصولهم على التعليم، مع تاريخ من العمل المأجور لا يفقدون أبدًا منزلتهم باعتبارهم «متحضرين»، بينما النساء، حتى لو

تزوجن من رجال «متحضرين»ـ قـد يفقـدن مـنزلتهن إذا لم يرتـدين اللبـاس المناسـب. أو يحافظن على بيوتهن بطريقة معينة، ويمتنعن عن ممارسـة الفلاحـة أو التسـويق. فالنسـاء البدائيات (الأصلـيات) اللاتي ينزلن للسوق أو لديهن مزارع يتمتعن باستقلال اقتصادي أكبر ولكنهن يحتللن مواقع أقـل مقامًـا. هنـا نـرى ليس فقـط أهميـة المعلومـات التاريخيـة في فحص كيفية تتطور الفئات الثقافية، ولكن أيضًا الطرق التي تدير بهـا النسـاء المتحضـرات والبدائيات / الأصليات مـواقعهن ووضـعيتهن. فالنسـاء المتحضـرات، عـبر ممارسـة التبـني يوظفن نساء أصغر في منازلهن ليمكنهن القيام بالأعمال المنزلية الأكثر تعقيـدًا، ولتـدريب هؤلاء البنات المتبنيات ليصبحن هن أنفسهن متحضرات.

إن ثنائية المتحضر– البدائي تمثل موقعًا مزدوجًا لنظامين؛ الأول نظام جنسـى متـوازى يتم فيـه تمثيـل الرجـال والنسـاء البـدائيين من خلال قـادتهم في نمطين– مـترابطين ولكن مستقلين نسبيًا– من التراتبية المهيبة (كما تقترح سوداركاسا 1986)، والثاني نظام أحادي الجنس (مبــني على نمــط أوروبي)، حيث الرجــال في المواقــع السياســية يمثلــون كلا الجنسين، وحيث فرص النساء محدودة للوصول إلى منزلة اجتماعيـة مرتفعـة إلا من خلال أزواجهن. وهكذا نرى نظامًا أكثر تعقيدًا من النظام المبنى على ثنائية الخاص– العام. هناك فئات مبنية على ثنائيات مثل الذكور– الإناث، التحضر– البدائيـة، لكنهـا لا تتلاءم مـع بعضـها بشـكل منسـجم. وتتحـدث مـوران عن فئـات ذات حساسـية للنـوع الاجتمـاعي، وتـرى أن «الجلبو استطاعوا إدراج النوع الاجتماعي في ثنائية التحضرـ البدائية، للدرجـة الـتي تجعـل وضعية النساء ليس فقـط أكـثر هشاشـة وضـعفًا بالمقارنـة بالرجـال، بـل أيضًـا مــن بـالغ الصعوبة الحفاظ عليها دون دعم الذكور»([3]). وفي بعض الأحوال تقوم النساء المتحضرات بعملية مقايضة يقبلن فيها بالتبعية للحصـول على المنزلـة والهيبـة، لكن المـوران يقـدمون صورة أكثر تعاطفًا حول كيف تدير كل من النساء المتحضرات والبدائيات حيواتهن.

وتعطينا دراسة ليلى أبو لغد (1986) عن الشعر الطقسـي عنـد نسـاء البـدو بصـيرة أكـبر بخصوص تعقيد وضع النساء، اللاتي كنا نعتقد حتى عام 1974 أنهن محصـورات في فضـاء منزلي / خاص. «بين البـدو يتم تـرتيب زيجـات النسـاء، ترتـدى النسـاء المتزوجـات حجابًـا أسود، مع حزام أحمر (يرمز إلى خصوبتهن)؛ وعلى النسـاء الإلـتزام في سـلوكهن بقواعـد السـلوك الـتي تؤكـد على شـرف الأسـرة، واحتشـام النسـاء، وخجلهــن. وعنـدما يـواجهن بخسارة، أو معاملة سيئة أو إهمال، يكون الخطاب العام معاديًا، حافلاً بـالمرارة والغضـب. في حالة فقدان المحبوب، يكون الخطاب العام متشـددًا في لا مبالاتـه، وإنكـار الاهتمــامـ وعلى العكس من ذلـك، يعـبر الشـعر البـدوي– وهـو فن يحظى بالتقـدير الكـبيـــر– عن أحاسـيس الحـزن المـدمر، والشـفقة على النفس والمشـاعر العــميقة (Abu-lughod 1986: 187) ورغم أن كلا من الرجال والنسـاء ينشـدون أشـعارهم، فـإن إنشـاد الشـعر بالنسبة للنساء يمكن أن يعـبر عن مشـاعر متصـارعة متعلقـة بزيجـة مرتبكـةـ أو مشـاعر الفقـد الطلاق، أو الإحسـاس بالخيانـة عنـدما يرتبـط الـزوج بزوجـة جديـدة. إن الأشـعار تستخدم هنا لاستنفار التعـاطف، أو لطلب المسـاعدة، لكنهـا أيضـاً تمثـل خطابًـا يعـبر عن التمرد، والاحتجاجـ وترى أبو لغد الشعر الطبقي كتصـحيح "لهـوس أخلاقي، وتحمس مبـالغ فيه للالـتـزم بأيديولوجية الشريف...ـ الشعر يذكر الناس بطريقة أخـرى للوجــود، ويشـجع عبر التأمل، جانب آخر من التجربة.... ويمكن لتلك الرؤية (التي يقدمها الشعـر) أن تحظىـ بتقدير الناس لأنها تجعلهم يرون التكلفة الباهظة لهذا الـنظـام، بمـا يضـعه من قيـود على التجارب الإنسانية". (Abou-Lughod 1980: 259) النساء البدويات في هـذه الصـورة لسن ببساطة ضحايا للنظام الأبوى، محبوسات في المجال الخاص / المـنزلي؛ إنهن أفـراد فاعلات يستخدمن شكلاً ثقافيًا ذا قيمة مهمـة للتعبـير عن أعمـق أحاسيسـهن، وللاعـترافـ

بمجموعة بديلة من القيم، ولفتح الطريق أمام إمكانية تغيير النظام الذي تمتد جذورهن فيه.

لقد تم إجراء عدد كبير من الدراسات في الولايات المتحدة الأمريكية، تركز بشكل محدود على ما كان يسمى الفضاء المنزلي، والعالم العام للعمل. وكما في الحالات التي تمت الإشارة إليها أعلاه في أفريقيا، والشرق الأوسط، وبين الأمريكيين الأصليين، فإن المرء عندما يبدأ بدراسة الموضوع بالتفصيل، تبدو الأفكار العالمية مثل المنزلي- العام أكثر تبسيطًا من أن يمكنها التعامل مع تعقيدات حياة النساء. من الجلى أن العمل والمنزل يمثلان مجالين منفصلين بشكل واضح في الولايات المتحدة. لقد خبرت النساء اللاتي تم توظيفهن في قوة العمل المأجور الانفصال بين إنفاق ثمان ساعات أو أكثر كل يوم في مكان عملهن، حيث يكن «إناث عاملات»، وبين بقية وقتهن في البيت حيث يكن بنات، وزوجات، و/ أو أمهات، والذي تترافق معه المسئولية عن الطبخ، والتنظيف، والتنشئة، والرعاية، والمودة والحميمية التي يحتاجها أفراد الأسرة الآخرون. لقد تناولت عديد من الدراسات الحديثة التناقضات التي تواجهها النساء عندما يجمعن بين العمل والأسرة، بمعنى تأثير العمل مدفوع الأجر على الأدوار المتعلقة بالأسرة، والعكس صحيح، وسأشير فقط إلى ثلاثة أمثلة من هذه الأدبيات المتنامية.

في دراستها عن عمال الشيكانا في مصانع التعليب، تفحصت باتريشيا زافيلا شبكات النساء التي تربط مكان العمل بالأسرة (Zevella 1987). وتصف زافيلا ما تسميه بـ «الشبكات المتصلة بالعمل»، بأنها مجموعات من الصديقات اللاتي يتقابلن خارج العمل، واللاتي كن عضوات في شبكات من الأقارب الذين يعملون في نفس المصنع. لقد استخدمت النساء الشبكات المتصلة بالعمل كمصدر لتبادل المعلومات، لرعاية الأطفال في غياب أمهاتهم، وللدعم العاطفي. وقد عملت تلك الشبكات بطرق أكثر سياسية عندما نظمت العاملات أنفسهن في شكل لجان نسائية، وقدمن شكوى للجنة الممارسات الوظيفية غير العادلة. كان عمل النساء في مصانع التعليب موسميًا، ولم يكن له تأثير قوى نسبيًا على علاقات القوى في الأسرة أو تقسيم العمل داخل المنزل. على الجانب الآخر، فإن الشبكات المتصلة بالعمل من الأصدقاء أو الأقارب كانت آلية مهمة لرأب الصدع ومساعدة النساء على التعامل مع التناقضات والمطالب التي تأتي من المجالين المختلفين.

أما دراسة كارين ساكس عن عاملات المستشفيات في مركز ديوك الطبي فتتفحص الطرق التي جلبت بها النساء البيض والسود إلى العمل مفاهيم الأسرة، والنضج، والمسئولية، وكيف استخدمن هذه القيم لتنظيم مسيرة، تلتها حركة اتحادية (1998). تركز ساكس على أنشطة القيادات النسائية المركزية في الحركة الاتحادية، فعلى عكس الرجال الذين دائمًا ما يتولون الحديث في الأحداث والتجمعات العامة، نظمت القيادات النسائية الدعم على أسس تقوم على العلاقات الشخصية وعبر التفاهم المباشر مع الأفراد (وجهًا لوجه)، وبدلاً من التأكيد على البعد المتعلق بالربط بين الأفراد الذي تقوم به الشبكات النسائية، توضح ساكس كيف تم جلب الأسرة إلى العمل، أو باستخدام التعبيرات القديمة، كيف يؤثر «المنزلي / الخاص» على «العام».

وفي البحث الذي قمت بإجرائه، تتبعت التغيرات على العلاقات بين النساء والعمل والأسرة بشكل تاريخي من خلال دراسة النساء المهاجرات في مجتمع صناعي صغير، في سنترال فولز في رود أيلاندز (Lamphere 1987). لقد تفحصت- مستخدمة المفهومين التوأمين العمل الإنتاجي والعمل الإنجابي- صعود صناعة النسيج في رود أيلاندز وتوظيف البنات، ثم الأمهات، كعاملات صناعة النسيج، وكذا في الصناعات الخفيفة الأخرى التي

حلت محلها منذ الحـرب العالميـة الثانيـة. وبـدلاً من رؤيـة الإنتـاج والإنجـاب كثنـائي جامـد (كالعام والخاص)، فقد استخدمت تلك الفئات لدراسة العلاقات وأنواع الاستراتيجيات التي خلقتها النساء المهـاجرات وأسـرهن في مواجهـة النظـام الصـناعي حيث العمـل المـأجور ضرورة، وحيث لا تتحكـم أسر الطبقة العاملة في أدوات الإنتاج. مثل هذه المقاربة كشفت عن درجة كبيرة من التنوع بين– وداخل– المجموعات الإثنية:

الأسر الأيرلندية، والإنجليزية، والكنديـة- الفرنسـية، والبولنديـة، الـتي جـاءت إلى سـنترال فـولز بين أعـوام 1984-1915، وبين المهـاجرين الأحـدث من كولومبيـا والبرتغـال. لقـد قادتني دراسة المسيرات والإضرابات في العشرينيات والخمسـينيات، وخـبرتى الشخصـية كحائكة في أحد مصانع الملابس عام 1977، إلى التأكيد على استراتيجيات المقاومة الـتي استخدمتها النساء العـاملات في عملهن، وكـذا تـأثير العمـل المـدفوع الأجـر على الأسـرة نفسها. عندما تم توظيف البنات كعاملات في مصانع النسيج، لم يتغير تقسيم العمل داخـل المنزل بشكل ملموس، ذلك أن الأمهات والزوجات تابعن أغلب العمـل الإنجـابي الضـروى للحفاظ على المنزل. عمل الآباء والمراهقين من البنات والأبناء مقابل أجر. وفي المقابـل عندما تزايد عدد الزوجات اللاتي يعملن كل الوقت مقابل أجر، بدأ الرجال المهـاجرون في القيام ببعض المهام المتعلقة بالعمـل الإنجـابي، وخاصـة تلـك المرتبطـة برعايـة الأطفـال. وعادة ما كان الزوجان من المهاجرين يعملان ورديات مختلفة ويفضلان العنايـة بأطفالهمـا بأنفسهما بدلاً من الركون إلى جليسة أطفال من مجموعتهما الإثنية. وفي دراسـتي أجـادل بأن «النظام الإنتاجي المتمثل في أماكن العمل قد أثر على الأسرة أكثر مما أثرت الأمـور الإنجابية على العمل» (لامفير 1987: 43).

وحـديثًا، توصـلنا (باتريشـيا رافيلا، وفليب جـونزاليس، وأنـا) إلى أن الأمهـات العـاملات صـغيرات السـن في مصـانع سـنبلت تخطين في حـركتهن النسـاء العـاملات في مصـانع التعليب، أو النساء العاملات المهـاجرات في نيوإنجلنـد، من زاويـة تغيـير طبيعـة العلاقـات المتعلقة بتقسم العمل في المـنزل (Lamphere, Gonzales & Zavella). إن هـؤلاء النسـاء العـاملات الملتزمـات تـوظفن بعـد تخـرجهن من المـدارس، ولا ينقطعن عن قـوة العمل لفترات طويلة بسبب الإنجاب. وهكذا فـإنهن يكـون مـع أزواجهن أسـرًا يعتمـد فيهـا المنزل على وظيفـتي الطـرفين. ورغم أن بعض الأزواج مـازالوا يعتمـدون تقسـيم العمـل «التقليدي» (تقوم النساء بـالطبخ وغالبيـة أعمـال التنظيـف، ويقـوم الأزواج بـالتخلص من القمامـة، وعمـل الإصـلاحات الصـغيرة في المـنزل أو السـيارة)، فـإن العديـد من الأزواج يشاركون فيما يسمى «بالمهام الأنثوية»، ويتولون قسـمًا هامًـا من رعايـة الأطفـال (غالبًـا رعاية الأطفال عندما تكون الزوجات في العـمل). هنا نرى تأثير ما اعتدنا تسميته «الفضاء العام» على الفضاء الخاص، ولكننا ركزنا في تحليلنا على التنوع في الأساليب الـتي اتبعهـا كل من الأوروبيين (Anglos) واللاتينيين (Hispanics) (بما في ذلك الأمهات العزبـاوات)، للتفـاوض حـول ترتيبـات رعايـة الأطفـال والعمـل المـنزلي، ورؤاهم لكـل من والزوجـات، وكيفية حل النقاشات. لقد أظهر ذلك التحليل العديد من السمات المشتركة والاختلافـات– وإن بشكل غير بارز- بين نساء الطبقة العاملة من أصول أوروبية، وبين اللاتينيات، موضحاً أن تأثير العمل في الفضاء العام ليس كتلة صماء، بل عملية متعددة الألوان.

تلخيصًا، فإن ثنائيـة العـالم العـام للرجـال، والعـالم الخـاص / المنـــزلي للنسـاء كـانت في 1974 نقطة انطلاق هامة ومفيدة للتفكير حول أدوار النساء من منظـور عـابر للثقافـات.. لقد نقلتنا الدراسات الأنثروبولوجية المتنامية، وتناولهـا التفاصـيل الدقيقـة لحيـوات النسـاء في تنوع واسع من الثقافات الأخرى وفي مجتمعنا نحن أيضًـا، لتجـاوز اسـتخدام الثنائيـات، لننتج تحليلات حول تعقيد وتعدد مستويات بنية حيـاة النسـاء. إننـا الآن نتعامـل مـع النسـاء

بشكل أكثر تاريخية، ننظـر إليهن كفـاعلين اجتمـاعيين، ونفحص تنـوع ظـروف النسـاء في داخل الثقافة الواحدة، وعلاقتهن بالرجال.

المراجع

Abu-Lughod, Lila. 1986. Veiled Sentiments; Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Brown, Judith. 1970. Economic organization and the Position of Women among the Iroqrois. Ethnohistory 17 (¾): 131-1676.

Chai, Alice Yun. 1987. Freed rrom the elders but locked into labor: Korean immigrant women in Hawaii, Women’s Strdies 13:223-234.

Collier, Jane. 1974. Women in Politics. In Michelle C. Rosaldo and Sociel. Stanford: Stanford University Press.

------, 1988, Marriage and Inequality in Classless Societies. Stanford: Stanford University Press.

Collier, Jane, Michelle Rosaldo, and Sylvia Yanagisako. 1982. Is there a family? Anthropological views. In Barrie Thorpe and Marilyn Yalom (eds.) Rethinking the Family L Some Feminist Questions. New: York and London: Longman.

Comaroff, John L. 1987. Sui genderis: Feminism, Kinship theory, and structural “domains”. In Jane Fishburne Collier and Sylvia Junko Yanagisako (eds.). Gender and Kinship: Essays Taward a Unified Analysis. Stanford: University Press.

de Beauvoir, Simone. 1953. The Secound sex. New York: Alfred A. Knopf. Originally Published in French in 1949.

Kaberry, Phyllis M. 1939. Aboriginal Women. Sacred and profane. London: G. Routledge.

------, 1952. Women of the Grassfields. London: H. M. Stationery Office.

Lamphere., Louise. 1974. Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups. In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (ed.). Women, Culture, and Society. Stanford: Stanford University Press.

-------, 1987, Form Working Daughters to Working Mothers: Immigrant. Women in a New England industrial Community. Ithaca, NY: Cornell University Press.

-----, 1989, Feminist anthropology: The legacy of Elsie Clews Parsons. American Ethnologist 16(3): 518-533.

Lamphere, Louise, Felipe Gonzales, and Patricia Zavella. (ed.). Working Mothers and Sunbelt Industrialization: New Patterns of Work and Family. Submitted to Cornell University Press.

Landes, Ruth. 1938, The Ojibaw Woman, Part I: Youth. New York: Columbia University. Contributions to Anthropology, Vol. 31.

-----, 1947. The City of Women: Negro Women Cult Leaders of Bahia,Brazil. New York: Macmillan. Leacock, Eleanor. 1978. Women's status in egalitarian society: Implications for social evolution. Current Anthropology 19 (2): 2470275.

Leith-Ross, Sylvia. 1939, African Women: Study of the Ibo of Nigeria. London: Faber and Faber. Mead, Margaret. 1949. Male and Female. New York: William Morrow and Co. Moran, Mary H. 1990. Civilized Women: Gender and

Prestige in Southrastern Liberin. Ithaca. NY: Cornell University Press.

Moore, Henrietta L. 1988. Feminism and Anthropology. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Murcott, Anne. 1983. "It's a Pleasure to cook for him": Food, mealtmes and gender in some South Wales households. In Eva Gamarnikow. D> H. J. Morgan, June Purvis, and Daphne Taylorson (eds.). The public and the private. London: Heinemann Educational Books.

Nelson, Cynthia. 1974. Public and private politics: Women in the Middle East. American Ethnologist 1:551-563.

parsons, Elsie Clews,. 1913. The Old Fashioned Woman. New York: G. P. Putnam's Sons.

------, 1914, Fear and Conventionality. New York: G. p. Putnam's. Sons.

----, 1915. Social Freedom: A Study of the Conflicts Between Social Classifications and Personality. New York: G. P. Putnam's Sons.

Ong, Aihwa. 1987. Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Albany, NU: State University of New York Press.

Paulme, Denise (ed.). 1963. Women of Tropical Africa, Berkiliy: University of California press.

Rapp. Rayna. 1979. Anthropology. Signs 4 (3): 497-513.

Reiter, Rayna (ed.). 1975a. Taward an Anthropology of Women. New York: Monthly Review Press.

-----, 1975b. Men ans Women in the South of France: Public and private domains. In Rayna Reiter (ed.). Taward on Anthropology of Women. New York: Monthly Review Press.

Rosaldo, Michelle, 1974. Woman. Culture and society: A theoretical overview. In Michelle Z. Rosalde and Louise Lamphere (ed.). Woman. Culture, and society, Stanford: Stanford University Press.

----, 1980. The uses and abuses of authropology, Digns 5 (3): 389-417.

Sacks, Karen. 1988, Caring by the Hour: Women, Work, and Organizing at the Duke Madical Center. Urbana and Chicago: University of Illinois press.

Sudarkasa, Niara. 1976. Female employment and family organization in West Africa. In Dorotht McGuigan (ed.). New Research in Women and Sex Roles. Ann Arbor: Center of Education of Women.

------, 1986. The status of women in indigenous African Societies. Feminist Studies 12;91-101.

Underhill, Ruth. 1936. Autobiography of a Papago Woman. Supplement to American Anthropologist 38 (3), Part II. Millwood, NY: American Anthropological Association.

Wolf, Margery. 1972. women and the Family in Rusal Taiman. Stanford: Stanford University Press.

Yanagisalo, Sylvia Jonko. 1987. Mixed Metaphors: Native and Anthropological models of gender and kinship domains. In Jane Fishburne Collier and Sylvia Jonko Yanagisako (eds.). Gender and Kinship: Essays Tawrada Unified Analysis. Stanford: Stanford University Press.

Yanagisako, Sylvia Junko and Jane Fisburne Gollier. 1987. Toward a unified analysis of gender and kinship. In Jane Fishburne Collier and Sylvia Junko Yanagisako (eds.). Gender and Kinship: Essay Taward a Unified Analysis. Stanford: Stanford University press.

Zavvella, Patricia. 1987. Women's Work and Chicann Families" Cannery Workers of the Santa Clan Vallry. Ithaca. NY: Cornell University press.

الهوامش

(*) من كتاب Gerder in Cross– Cultural Perspective, (1997), Edited by Caroline B. Brettell and Carolyn F. Sargent. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

(1) تقول روزالدو «التعـارض لا يحدد التنميط الثقـافي أو عـدم التماثـل في تقـييم التحـيز الجنسى Sexisms، لكنه بالأحرى يبررها لتدعيم الربـط– بطريقـة شـديدة العموميـة– بين النساء والحياة الخاصة / المنزلية، والرجال والحياة العامـة» (روزالـدو 22-1974:ـ 21)، لم تحاول روزالدو أن تشـرح إخضـاع النسـاء من خلال تلـك الثنائيـة، لكنهـا تعـاملت معهـا باعتبارها الإطار البنيوي الأساسي في أي مجتمع ساند هذا الإخضاع، والـذي ينبغي أن يعـاد تنظيمه لتغيير وضع النساء.

(2) تقول روزالدو «إن المعارضة لا تحدد الأنماط الثقافية أو عدم الإتسـاق في التقييمـات المتحـيزة لجنس معين، ولكنهـا بـالأحرى تؤكـدها وتـدعم ارتبـاط النسـاء بالحيـاة المنزليـة والرجال بالحياة العامة» (Rosaldo 1974 21-22) وهكذا، فإنني أشير إلى أن روزالـدو لم تحاول أن تشرح تبعية النساء من خلال الثنائية، وإنما رأتها على أنها إطار هيكلي كـامن في أي مجتمع وهو يدعم التبعية ويجب أن يعاد تنظيمه لتغيير وضعية النساء.

(3) من المثـير للاهتمـام أننـا لم نعلم بالكتابـات الواسـعة لإلسـي كلـوز بارسـونز 1916-1910، والتي يذكرنا كثير منها بموقفنا في «النساء والثقافة والمجتمع». ولقد أشـرت إلى التشابهات بين مواقف شيللى وبارسونز. (يراجع لامفير 1989 وبارسـونز 1515,ـ 1914, 1913).

السياسة في الشئون العامة والخاصة:

النساء في العالم الشرق أوسطي(١)(*)

بقلم: سينثيا نيلسون

ترجمة: شهرت العالم

الصورة الإثنوجرافية:

إن أحد أكثر الفروض شيوعًا في الأدبيات الإثنوجرافية التي تناقش الدلالة السياسية للنساء في المجتمع ككل يتمثل في أن القرارات التي تتخذها النساء ليس لها أية تبعات على مجموعة واسعة من المؤسسات. وتطرح مارى دوجلاس الحجة العامة في هذا الصدد بأوضح صورها على النحو التالي:

يضم التقسيم الاجماعى لعمل النساء على نحو أقل عمقًا من الرجال في المؤسسات المركزية- السياسية والقانونية والإدارية- في المجتمع- والنساء، في واقع الأمر، يخضعن إلى السيطرة. لكن مدي السيطرة الذي تمر النساء بتجربته أبسط وأقل تنوعاً. وباحتلالهن موقعًا متوسطاً، من خلال قليل من الصلات الإنسانية، تنحصر مسئولياتهن الاجتماعية في نطاق المنزل..- كما أن علاقاتهن الاجتماعية تضم بالتأكيد ضغوطاً أقل وطأة في نطاقها من الضغوط المؤسسية أيضًا. ولا يشكل ذلك سوى الظرف الاجتماعي الذي تتقاسمه النساء مع الأفنان والعبيد. ويبدو تعريف مكانهن في البنية العامة للأدوار بوضوح في علاقته بنقطة أو اثنتين مرجعيتين، وليكن في علاقتهن مثلاً بالأزواج والآباء- أما بالنسبة إلى باقى جوانب حياتهن الاجتماعية، فتوجد على المستوى الشخصي، وهو مستوى غير بنيوي نسبيًا، مع نساء أخريات... وسوف أكون مخطئة، بطبيعة الحال، إذا قلت إن شبكة علاقات المرأة مع نساء أخريات هي شبكة غير بنيوية- إذ يسود بالتأكيد نموذج حساس، لكن دلالته بالنسبة إلى المجتمع ككل أقل من دلالة علاقات الرجال مع بعضهم البعض في نسق الأدوار العامة (1970: 84).

ولا يجرى التسليم بهذا الافتراض دون انتقاد في أي مكان أكثر منه في التوصيف الإثنوجرافي للمجتمعات الرعوية والمتوطنة في الشرق الأوسط، حيث يؤكد التوصيف وجود عالمين ثنائيين ومنفصلين للرجال والنساء: عالم الرجال هو عالم الشئون العامة، وعالم النساء هو عالم الشئون الخاصة. وتمثل الفقرة التالية تعبيرًا نمطيًا عن تلك التأكيدات:

لا يقتصر عالم النساء على كونه عالمًا ضيقًا، كما الحال في أغلب الحضارات، بل هو عالم مزود بنسق معقد من أساليب التخفيف؛ أي تدابير ضمان السلامة التي توفر قدراً محدوداً من الوصول إلى عوالم النساء الأخريات- ويتجلى عالم النساء في مظهرين رئيسيين: البيت (الخيمة) وأنماط الاتصال الخاصة بين نساء مختلف البيوت. وبالنسبة إلى الرجال، نجد أن نفاذهم محدود إلى المظهر الأول (البيت)، وليس لديهم عمليًا نفاذ إلى المظهر الثاني (أنماط الاتصال)؛ وهو ما يجرى في موازاة افتقاد اهتمام الرجال بعالم النساء... ويتجلى عالم الرجال في مظهرين رئيسيين: ميدان كسب الرزق، وميدان الاتصال العام بما في ذلك الشئون العامة. ويُعد نفاذ النساء إلى الميدان الأول (ميدان كسب الرزق) محدودًا، وليس لديهن رسميًا نفاذ إلى الميدان الثاني– ووضع الجدات المسنات يُعتبر استثناء. لكن النساء مهتمات بدرجة كبيرة بشئون الرجال !! وما من شك في وجود نقطة

التقاء اعتيادية بين العالمين، أي البيت، إذ إن البيت هو المكان الذي يشهد قدراً كبيرًا من التبادل على نحو مستمر (van Nieuwenhuijze 1965: 71).

وعلاوة على اشتمال الفقرة السابقة على أغلب النقاشات الأخرى حول الأدوار الجنسية التي نجدها في إثنوجرافيات الشرق الأوسط، وخاصة ما يتعلق بالتركيز على المجتمعات البدوية، لا تتأصل فيها فحسب الفكرة الشائعة بشأن انقسام عالم الإنسان إلى عالمين اجتماعيين تميزهما طبيعة الجنسين، وإنما أيضًا أن هذين العالمين الاجتماعيين يتسمان من حيث التعريف بكونهما العالم الخاص (عالم النساء) والعالم العام (عالم الرجال) (Asad 1970; Barth 1961; Cole 1971; Cunnison 1966; Marx 1967; Pehrson 1966; Peters 1966). يوصف عالم النساء دومًا بأنه عالم منزلى وضيق ومُقيّد؛ بينما يوصف عالم الرجال بأنه سياسي ورحب وقابل للاتساع. كما تنقسم السلطة أيضًا من زاوية هذه الثنائية. يُعتبر البيت موقع سلطة المرأة لجميع الأغراض الداخلية، إذ تُعد سلطتها في الشئون المنزلية حقيقة راسخة. أما بالنسبة إلى الأغراض الخارجية، فالبيت هو سلطة الرجل؛ ويكمن الفرض هنا في أن كل ما يربط الأسرة بالمجال العام هو بالتعريف سياسي، وبالتالي هو اهتمام ذكورى. كما نستدل من هذه الفرضية أن اهتمام النساء بشئون الرجال أكبر من اهتمام الرجال بشئون النساء.

تتأصل أيضًا في التقييمات الإثنوجرافية لهذين العالمين الاجتماعيين فكرة أن ما يُشكل اهتمام المرأة هو المنزلي وليس السياسي. وهو الأمر الذي يثير مجمل السؤال المتعلق بمعنى «القوة» و «السياسي»، ولماذا ينبغى ربطهما بأفكار مثل «الخاص (المنزلي)» و «العام (السياسي)». بتخصيص الخاص والعام للعالمين الاجتماعيين المختلفين للرجال والنساء، وهما العالمان الموصوفان لمجتمعات شرق أوسطية بعينها، يمكننى الجدال بأن علماء الاجتماع الغربيين قد فرضوا تصنيفاتهم الثقافية على العالم التجريبي بالشرق الأوسط، وأن مجمل مناقشة «القوة» في هذه المجتمعات تخضع لتأثير تلك التصنيفات.

ويميل أغلب الباحثين الأنثروبولوجيين، الذي يعملون في الشرق الأوسط، إلى رؤية القوة من منظور التقاليد الوظيفية الكلاسيكية. وباتباعهم رؤية رادكليفبراون، نجدهم يطرحون تعريفًا للنظام السياسي بوصفه صيانة أو ترسيخ «النظام الاجتماعي» داخل إطار إقليمي عن طريق الممارسة المنظمة لسلطة الإكراه من خلال استخدام، أو إمكانية استخدام، القوة المادية.

يستكشف بارث، على سبيل المثال، أنواع العلاقات القائمة بين الأشخاص (الذكور فقط كما اتضح) من بين الباثان بوادى سوات (Swat Pathans)، وأسلوب تناولها ببراعة منظومة لبناء مواقع السلطة ومجموعة متنوعة من الجماعات السياسية. وتكمن مصادر السلطة / القوة الرئيسية بالنسبة إلى الأفراد في ملكية الأرض، بالضيافة، والسمعة الحسنة. وعادة ما يجرى تعريف الأوضاع الشرعية والحقوق من خلال اتفاقيات تعاقدية بين الأشخاص. وفي مثل هذه الظروف، يمكن النظر إلى هدف كل رجل باعتباره تبنيًا للاستراتيجية التي تخدم مصالحه على نحو أفضل. «تُعد القوة البدنية، أو التهديد بها، في وادي سوات عقوبة مميزة في كثير من العلاقات» (Barth 1959: 35). ويذهب بارث إلى أن الباثان في سوات ينساقون إلى الولع بتعظيم الذات والارتفاع بالعقل إلى الحد الأقصى، ويعتبر أن النشاط السياسي لطبقة ملاك الأرض يمثل أساس النظام الاجتماعي. وكما أشار بوضوح، يمثل نموذج بارث مجتمعًا عنيفًا فوضويًا تدفعه النزاعات، وهو ما يعكس تبنى بارث لنموذج هوبس بشأن الطبيعة البشرية (Asad 1972: 74-94).

بانتقاده الموقف الوظيفي، يجادل أسعد حول التمييز بين القوة والسلطة. بالنسبة إلى أسعد، تشير القوة إلى العلاقة بين الأداة والشيء بوصفها وسيلة، أي التعارض بين المستغَل والمستغِل، بينما تشير السلطة إلى خضوع الوعى البشرى إلى حكم شرعي (وعلى نحو مشروط إلى أولئك الذين يحددون الحكم) (Asad 1972: 86). ويرى أسعد مشكلة الهيمنة السياسية من زاوية العلاقة الديالكتيكية، ويشير بديل مهم من زاوية الأسلوب الذي يميل الإثنوجرافيون إلى استخدامه عند النظر إلى الأنظمة السياسية. لكنه يميل أيضًا إلى اعتبار القوة والسلطة اهتمامًا قاصرًا على الرجال. «ترتكز السلطة الكلية لرأس الأسرة على حقيقة امتلاكه قوة ومسئولية معنوية أكبر مما لدى أي فرد آخر في الأسرة المعيشية (Asad 1970: 100-101).

ومع معرفة أن أغلب الإثنوجرافيين في الشرق الأوسط كانوا ذكورًا أوروبيين أو مريكيين، وبالتالي كان تيسر النفاذ إلى عالم النساء الاجتماعي محدودًا أمامهم- إن وُجِد- لكونهم أجانب وذكور، يبدو أننا محاطون بالصورة المعيارية للمجتمع التي نقلها المبلغون الذكور إلى الإثنوجرافيين الذكور([2]). ويُعبر ليندهارت عن هذا المأزق بقوة على النحو التالي:

وعلى الرغم من أن فصل النساء عن الرجال الذين لا يرتبطون بهن ارتباطًا وثيقًا يُعد واحداً من الأشياء التي يجب أن تراها على الفور عين أي زائر إلى مدن وقرى ساحل الخليج العربي، فإن هذا الفصل يجعل من الصعوبة بالنسبة إلى الزائر أن يفور بأي معرفة دقيقة حول وضع المرأة. وبعيدًا عن صعوبة التحدث إلى النساء هناك من جانب الرجال، فمن غير اللائق حتى أن يسأل الرجال عن النساء، وبخاصة الأسئلة المتعلقة بأية تفاصيل حول حالات بعينها... يمكن بسهولة تضليل المرء، وخاصة عند تقييم مدى هيمنة الذكور (1972: 220).

نحن لا نعرف، من خلال الأدبيات الإثنوجرافية، سوى القليل جدًا حول كيفية رؤية نساء تلك المجتمعات لوضعهن، ومدى شعورهن بما لديهن من «قوة»، وكيف يستخدمنها. إذا كان لدينا معرفة أفضل بـ «الحياة في عالم» النساء البدويات، قد يكون بمقدورنا أن نخلُص إلى صور مختلفة عن المجتمع وتعريفات السلطة. كما قد نسأل أيضاً عما يمكن أن تسهم فيه معرفتنا وفهمنا لعلاقات النساء والقوة، إذا كان علينا أن نُعيد التفكير في الأفكار المتعلقة بـ «القوة» وإدراك ملمحها الخاص بوصفها نوعًا خاصًا من العلاقات الاجتماعية وليس صفة متجسدة تضفي طبيعة مؤسسية على أنماط البنى الاجتماعية. وقد جادل بعض العلماء الاجتماعيين عبر الخطوط التالية:

تكمن المشكلة الأولية بشأن تعريف القوة الاجتماعية في إدراك ملامحها الخاصة بوصفها نوعًا خاصًا من العلاقات الاجتماعية، بوصفها تبادلاً للنفوذ. لكن تبادل النفوذ- المعيار الذي يقدم تعريفًا للاجتماعي ذاته- لا يجرى أبدًا تدميره بالكامل في علاقات القوة، ما عدا العنف البدني؛ أي عندما يتعامل فرد مع فرد آخر باعتباره شيئًا. ولا يمكننا أن نفصل علاقات القوة عن جذورها في التفاعل الاجتماعي. يسيطر أحد الفاعلين على الآخر فيما يتعلق بأوضاع وميادين- أو مجالات- للسلوك بعينها، بينما يهيمن الفاعل الآخر عادة في مجالات أخرى قائمة من السلوك (Wrong n.d.).

اقترحت أوليسن في دراسة غير منشورة أن مفهوم «النظام الذي تم التفاوض عليه» يُعد فكرة مفيدة لفهم تبادل النفوذ في مواقف التفاعل (Olsen 1973). وتجادل بأن الأشخاص في أى موقف تفاعلى يتفاوضون حول القواعد التي تقدم تعريفًا للعلاقة وتحيط بها.

وبافتراض أن الرجال والنساء ينخرطون في «تفاوض حول نظامهم الاجتماعي»- أي حـول القواعد والأدوار الخاصة بالتفاعل الاجتماعي- فإننا يجب ألا نفقد البصيرة بشأن حقيقـة أن العمل الاجتماعي يمثل دائمًا «عملاً قائمًا على موقف»، وتحيطه أبنية معْطاة ثقافيًـا حـول الواقــع الاجتمــاعي، أو– كمــا يمكن أن تطــرح شــوتز (1962:ــ 120-134)- المخــزون الاجتماعي من المعرفة المتاحة. إن ما يتناسب وأغراض مناقشتنا أن ندرك أنه على الرغم من وجود عالمين اجتماعيين منفصلين، ومـا يـترتب على ذلـك من تفـاوت توزيـع المعرفـة الاجتماعية– لدى الرجل ولدى المرأة– فإن هذه المعرفة تكون مبنيـة من زاويـة الملاءمـة، وتتقـاطع الأبنيـة ذات الصـلة بالنسـاء مـع تلـك الأبنيـة ذات الصـلة بالرجـال في عديـد من النقاط. وبتطـبيق ذلـك على الوضـع الإثنـوجرافي، علينـا أن نتسـاءل كيـف يمكن أن تـؤثر المرأة، بل وتؤثر بالفعـل، على الرجـال من أجـل تحقيـق أهــدافها. إن فكـرة القـوة الـتي يقضى بها ضمنًا هذا التصور بشأن النظام الذي تم التفاوض عليه تتمثل في إمكانية فــرض عقوبات، إمكانية زيادة التأثير على أفعال الآخرين (فضلاً عن فِعل الفرد ذاتـه). والعقوبـات ليست مجرد تهديد باستخدام القوة المادية، وإنما هي قدرات للتأثير على السلوك (الفِعل) الذي يقوم به الآخرون. إنها طرق لخلق خطوط ممكنة من الفِعل للآخرين وأيضًا للذات.

وبـالنظر إلى القـوة من هـذا المنظـور، فإننـا مجـبرون على إثـارة مجموعـة مختلفـة من التساؤلات الإثنوجرافيـة؛ تساؤلات تعرضت إلى التجاهـل ربما بسبب عدم الاعتراف بعملية الحياة الاجتماعية، وهي عملية ديالكتيكية مستمرة، حيث ينخرط كـل من الرجـال والنسـاء في تبادل للنفوذ في مواجهة بعضهم لبعض. مـا الأبنيـة المعياريـة الـتي تعمـل على تيسـير «المفاوضات» والحد منها وحُكمها ؟ ما العقوبات المتاحة أمام النساء ؟ بأى الطرق يمكن للنساء أن تُنشىء، وهن يُنشئن بالفعـل، بـدائل للرجـال عن طريـق أفعـالهن ؟ كيـف تـؤثر النساء على الرجال ؟ من يسيطر على من وحول ماذا ؟ كيف تجرى ممارسة السـيطرة ؟ كيف تسيطر النساء على الرجال ؟ وعلى نساء أخريات ؟ ما مـدى وعى النسـاء بقـدرتهن على التأثير ؟ وبعبارة أخرى، ما الذي تفعله المرأة في هذا التبادل؟

في الجــزء البــاقي من هــذا المقــال، أود أن أشــتبك مــع الفكــرة القائلــة إن العــالمين الاجتماعيين للرجال والنسـاء، على الـرغم من عنصـر الفصـل بينهمـا، قـابلين للتقلُص إلى مجالات للخاص والعام، مع قصر القوة على الذكور فيما يطلق عليه ميـدان العمـل العـام. وباستخدام البيانات التي تشتمل عليها الدراسات الإثنوجرافية، التي أعدها رجـال أو نسـاء، حول النساء في الشرق الأوسط، فإننى أطرح أن النساء يمكنهن ممارسة، بل ويمارســن، درجـة أكبر من القوة في مجالات الحياة الاجتماعية التي تحظى حتى الآن بالتقدير.

الدليل الإثنوجرافي:

إن العمل التفصيلي والأكاديمي الذي قدمته إلزى ليشتنستادر عام 1935 بعنـوان «النسـاء في أيام العرب» يطرح تحليلاً مهمًا عن الدور الذي قامت به النسـاء العربيـات في حـروب قبيلتهن، وبالتالي يقدم لنا رؤية عن حياة النسـاء ووضـعهن في شـبه الجزيـرة العربيـة في الفترة السابقة على الإسلام([3]). وعلى الرغم من أن المادة العلمية تتناول المجتمع البدوى في فترة الجاهلية، فإنها لا تزال تقدم معلومـات حـول أسـلوب تصـوير النسـاء في الحيـاة اليومية وكيف مارسن نفوذهن السياسي في عالم الرجال.

وفقًا للسرد في «أيام العرب»، كان نفوذ النساء محسوسًا بما يتجاوز الخيمـة. فقـد كـانت المــرأة تلعب دورًا مهمًــا في السياســة العربيــة، من خلال الــزواج، بكونهـا حلقـة الوصـل والوسيط الذي يمكن عبره تحقيـق مصـاهرات قويـة بين القبائـل. وكـانت المـرأة العجـوز المتزوجة ذات المقام الرفيع تعمل مستشارة لابنها الذي كثيرًا ما كـان يخضـع لنصـح أمـه؛

بل وكانت تحاول، حيثما يمكن، الظفر بالنفوذ على ابنها كي تضع نهاية لعـداوة مـا. وتشـير ليشتنستادر إلى أن:

فاطمة بنت القرشوب قد حاولت، وإن لم تحقق نجاحًا، أن تتوسط بين ابنها وقيس بن زُهرى، وهو ما يوضح أنها متيقنة من أن رأيها سيكون على الأقل مسموعًا. ومع ذلك، لم يقبل الابن في هذه الحالة نصيحة أمه؛ وأثبتت الأحداث أنها كانت على حق (1935: 65).

وفي زمن الحـرب، كثـيراً مـا كـانت النسـاء سـبب المشـاجرات والضـغائن الكـبرى؛ كمـا استخدمن أيضًا جاسوسات؛ وكان أسرهن في الحرب مصدر المطالبة بفدية كبيرة. ونظراً لأن النساء لم يكن بعيدات عن موقع المعركة، فقد كن قادرات على مراقبة فوران القتـال وحث رجالهن بالتهليل والصـباح. وفي حـالات الكـرب العظمي والخطـر، حيث يكـون على العرب اللجوء إلى حيلـة تستهدف إثارة الرغبة في القتال إلى أعلى درجة، كانوا يُعَرِضــون نساءهم- وخاصة المنتميات إلى طبقة النبلاء- إلى الخطر بإجبارهن على الوقوع من فــوق الجمــال والمحفــات بُغيــة التوضــيح للمتحــاربين أن عليهـــم أن يقاتلـــوا أو يموتــوا (Lichtenstadter 1935:43).

وعند تلخيص تحليلها، تطرح ليشتنستادر أن المجتمع القَبَلي في فترة ما قبل الإسـلام كـان مجتمعًا يعامل النساء باحترام، وكان مجتمعًا يسمح للنساء بالمشـاركة في الحيـاة العامـة. «من حكايات الأيام، يمكن القول إن النساء العربيات قد شاركن قبل الإسلام في جزء من حياة قبيلتهـن، مارسن نفوذًا لم يفقدنه إلا في فترة تالية من تطور المجتمـع الإسـلامي» (1925:ـ 81). كمـا أنـه أثنـاء فـترة الجاهليـة، لم يكن مفصـولات عن الرجـال، بـل كُن في تعامـل وثيق معهـم، بحيث كان بإمكانهن معرفـة خطـط الرجـال ومشـروعاتهم» (1935: 83). «وعلاوة على ذلـك، كـانت ظـروف الحيـاة تـتيح في فـترات الكـرب قبـول النصيحة الماهرة بشغف واتباعها، بغض النظر عن قائلها، حتى إذا كانت من امـرأة. وبهـذا المعـنى، فإن لدينا ما يبرر الحديث عن «نفوذ» المرأة دون أن نبالغ في أهميتها بالنسبة إلى الحيــاة العامة لدى القبيلة العربية» (1935: 85).

وتصف إمريس بيـترز أيضًـا الأسـلوب الـذي يمكن أن تسـتخدمه النسـاء، بـل ويسـتخدمنه بالفعـل، لممارسـة النفـوذ على الرجـال في المجتمعـات الرعويـة، على سـبيل المثـال، بوصـفهن وسـيطات بين جماعـاتهن وجماعـات أخـرى في ارتباطـات الـزواج؛ وبوصـفهن مراقبات للمنتجات أو الممتلكات، وبوصفهن ممتلكات للسلطة في الميدان المنزلي.

وبهذا الصدد، فإن النقاط المحورية في أي ميـدان من ميـادين القـوة هي النسـاء- مجتمـع يهيمن عليه ظاهرًا الانحدار من سـلالة الأب والموقـع المحلى للأب والنزعـة الأبويـة، حيث تبرز الروح الذكورية بفجاجة. إن من يجمع الرجال معًا، من يعقد أواصر المصاهرات، ليس الرجال أنفسهم وإنما النساء اللاتي يرحلـن من أسرهن المعيشية التي ولدن فيهـا ليعشــن في مكان آخر مع رجل، واللاتي يقمن، في هذا الوضع المهم، بإجراء التواصـل بين جماعـة وأخرى Peters 1966: 15).

ومن بين بدو قورنية، يتباهى الرجال بهيمنتهن على النساء (وهو الأمر المتوقع بالتأكيـد لأن المُبلغين الذكور هـم الذين ينقلون المعلومات إلى الإثنوجرافـيين الـذكور)، لكنهم مقيـدون في أفعالهم بسبب سيطرة النساء على إعداد الطعام وتقـديم الضـيافة والراحـة والمـأوى والسمعة الحسنة. قد يسيطر الرجال على الموارد الاقتصاديـة- الأرض والمياه والمواشي-

أي الممتلكات الأساسية، لكن النساء يسيطرون على المنتجات. فالنساء يسيطرن على استخدام المنتجات وحصص استثمارها، ومن خلالها يكتسبن حقوقًا قانونية في الرجال. ونظراً لأن النساء محرومات من حقوق السيطرة على الممتلكات، فإنهن يلعبن مع ذلك دورًا محوريًا في المناورة. فالمرأة تملك الحق القانوني في الحماية والدعم ضد الزوج، بوصفها ابنة أو شقيقة الرجل الذي يتولى مسئولية مهر العروس. وتتوسط النساء بين الطرفين، ويقدمن طلباتهن إلى الرجال بوصفها حقوقًا، ويحصلن على دعم عام (Peters 1966; Mohsen 1967).

وتطرح ماركس النقطة نفسها حول بدو النجف– تعدد أدوار النساء التي تزيد من إمكاناتهن في التفاوض:

تمثل رابطة الزواج أداة شديدة الفعالية بين الجماعات، لأن المرأة التي تنقل الاتصالات ترتبط ارتباطًا وثيقًا وحميمًا بزوجها وأبنائها، وبوالدها وأشقائها الذكور. إنها تهتم بالجماعتين، من أعماق قلبها، وتعاني أكثر عند حدوث نفور بين الجماعتين. وفي الوقت نفسه، توجد المرأة داخل الجماعتين، وبالتالي بوسعها تأكيد نفوذها على مختلف الأقسام من خلال الرجال الذين ترتبط بهم ارتباطًا وثيقًا، وأيضًا من خلال النساء (1967: 157).

وبينما تجادل كانيسون بأن النساء لا يشغلن أي موقع رسمي للقوة أو السلطة بين عرب بجارا، فإنها تطرح أن:

النساء لديهن نفوذ عميق على السياسات من جانبين: أولهما أنهن مُحكِمات لسلوك الرجال، وبإمكانهن إنجاح أو تحطيم العمل السياسي المهني للرجل. وهن يفعلن ذلك بإنشاد أغاني المدح أو، على العكس، السخرية. فسُمعة الرجل الشجاع والرجل الجبان ذائعة. أما الرجل الذي لا يقع داخل أي من الاتجاهين، فليس له أغنية. الأغانى تكتسح البلد، وتبنى السمعة أو تهدمها. وثانيهما أن القرار السياسي الذي يتخذه الرجال في المخيم أو في السُرة (جماعة من الأقارب) يؤثر من خلال نوع ردود الأفعال الذي يُرجح وجوده لدى نساء الجماعة (1966: 117).

وفي هذا الصدد، على الأقل بالنسبة إلى البجارا، للنساء دلالة في نسق الدور العام بالمجتمع. وتشير كانسيون أيضًا إلى أن أفكار البجارا حول قيمة الرجولة تضم الأهداف وثيقة الصلة بالثروة والنساء والقوة.

إن وجود الماشية يجذب النساء، ويتيح للرجل اتخاذ أكثر من زوجة. فامتلاك الماشية يلعب دورًا مهمًا في العلاقات بين الرجال والنساء. إنه يقضى ضمنًا بأن الرجل يحظى بالصفات التي يعتبرها رجال ونساء البجارا، على السواء، أكثر إثارة للإعجاب. وجود القطيع يعني تيسر الوصول إلى النساء اللاتي يلعبن دورًا إيجابيًا في نشر فضائل الرجل أو تحدى شرفه. وعلى الرغم من وجود حجاج دائمًا حول قدر المهر الذي يُدفع إلى العروس، لا يدور النقاش بين الأسرتين، وإنما يتفق الرجال بالأسرتين ويتعاونون لمحاولة تقليص المبلغ. وأم العروس، التي تحظى بمساندة من نساء الأسرة، تكون كثيرة المطالب. والكلمة الأخيرة هي كلمة أم العروس. يمكنها أن تحاول وقف المصاهرة، التي لا ترغبها هي أو ابنتها، وذلك برفض تخفيض المهر. «علينا مطاردته بطلباتنا» (1966: 116).

ويصف بهرسون، عند دراسته لماري بالوش، الاستراتيجيات التي تستخدمها النساء لتحقيق النفوذ على الرجال: (**1**) التلاعب بالرجال ضد بعضهم البعض؛ و (**2**) السعى للتحالف نساء أخريات ونيل دعمهن؛ و (**3**) تقليل الاتصال بالأزواج (1966: 59).

وفي دراسة متخصصة أخرى بعنوان "La Femme Chaouia de L'Aures" (1929)، تلفت جودري انتباهنا إلى القوة التي يمكن أن تمارسها النساء على الرجال بوصفهن قديسات وساحرات ومشعوذات ومداويات. فالمرأة من أوريس لديها، مثل الرجل، طائفة والمرأة– مثلها مثل الرجل– تنسب نفسها إلى جماعة دينية. وتصف جودرى امرأة من المرابطين، تدعى تركية، على النحو التالي:

كانت هناك مرابطة ذات تأثير عظيم تسمى تركية، وكانت تقية وتمارس نفوذاً كبيراً على زبائنها الكثيرين. وكان هناك مرابط آخر ذكر، سيدى موسى، يرى تقلّص سلطته بعد شعور عدد من أتباعه بالانزعاج. وقرر أن يضع نهاية لهذه المباراة مع منافسته الخطيرة، وأعد خطة بسيطة للتخلص منها. لقد أغرى أحد أتباعه المخلصين وكلفه باختطاف تركية والزواج منها. ونظراً لأن المرابط لا يمكنه أن يدخل إلا إلى عائلة مرابط، فقد فقدت تركية، نتيجة هذا الزواج التعيس، كل السلطة التي كانت لديها (1929: 235).

الشعوذة هي وسيلة أخرى يمكن القول إن النساء يستخدمنها لممارسة نفوذهن على الذكور في مجتمع تشاويا. إن المرأة المشعوذة لديها قوة على الرجل أكبر من قوة قديس، وذلك بسبب قدرتها على التنبؤ بالمستقبل وتعزيز الحب وردع الشيطان وعلاج المرض.

ووفقا لجودرى:

يمكن القول إن الخوف الخرافي من النساء، والذي يملأ عقول البربر، قد أتاح للنساء فرض دين أقل شأنًا تكُن فيه واعظات- وهو رد فعل لاحتياج جماعي (1929: 246).

إن جميع النساء العجائز مشعوذات، بشكل أو آخر، يتعلمن حرفتهن من أمهاتهن. ويعلمن النساء إعداد مستحضر سائل من شأنه «ترويض أي رجل». والرجال يخافون منهن، ويمنع بعض الرجال زوجاتهم من استقبالهن. تمتلك المشعوذة قوة على الذكر من خلال النساء. تقول إحدى أمثال الرجال في تشاويا.

يأتي الطفل الذكر إلى العالم ولديه 60 جني في جسده، لكن الطفلة تولد طاهرة. وفي كل عام يتخلص الولد من واحد من الجن، بينما تكتسب الفتاة واحدًا؛ وهذا هو السبب في أن النساء العجائز البالغات من العمر 60 عامًا ولديهم 60 جنيًا هن مشعوذات أكثر خبثًا من الشيطان نفسه.

إنها عمياء وتحيك مواد أكثر، إنها عرجاء وتقفز فوق الصخور، وصماء وتعرف جميع الاخبار (Gaudry 1929: 267).

وتشير دراسة جودري قضية لم تركز عليها كثير من الأعمال البحثية الميدانية الإثنوجرافية مؤخرًا في المجتمعات الشرق أوسطية– وهي مدى إدراك الرجال للنساء بوصفهن يمارسن قوة عليهم من خلال لغة القوة الخارقة للطبيعة. ومع ذلك، فإن الدراسة الأخيرة

التي قدمتها كرابانزانو حول الحمادشا في المغرب تطرح الدلالة القوية التي تمتع بها «عيشة قانديشا، المرأة الشيطانة ذات القدم التي تشبه خف الجمل» على الرجال في الطقوس العلاجية (1972: 327-348).

إذا لم يكن أحد أتباع عيشة مطيعًا لها، ينزل به البلاء على الفور ويعاني من سوء الحظ الشديد أو الأذى الجسدي. ويُقال إن عيشة تُضل الحمادشا، أنصارهم بوجه خاص، وهم بدورهم يشعرون بفخر شديد من حميمية علاقاتهم معها (1972: 333).

وتجدر الإشارة إلى أن دراسات كل من جودرى وكرابانزانو كانت داخل الثقافات البربرية ذات الطابع الإسلامي في شمال أفريقيا، حيث تهيمن عبادة القديس Gellner 1969, Geertz 1968). ومع ذلك، تؤكد الباحثتان الإثنوجرافيتان الخوف والمهابة الذي يعبر عنهما الرجال تجاه هذه الشخصيات النسائية الخارقة للطبيعة، كما تطرح الباحثتان خطوطًا من التساؤل من أجل إجراء مزيد من البحث. إن ندرة الوصف الإثنوجرافي بشأن علاقة النساء بالنسق الديني، بشكل عام، وبالقوة الخارقة للطبيعة، بوجه خاص، تطرح تعاظم افتقاد اهتمام الإثنوجرافيين أكثر منه افتقاد اهتمام الفاعلين في المجتمعات الإسلامية بالشرق الأوسط. ويبدو أن الحال ليس كذلك عند النظر إلى دراسات النساء في مجتمعات أفريقيا جنوب الصحراء (Le Beuf 1971; Hofer 1972). وربما إذا كان علينا أن نعود إلى دراسات إثنوجرافية أحدث، تركز بوجه خاص على النساء في المجتمعات الرعوية والمتوطنة في الشرق الأوسط، فقد نكتشف دليلاً يطرح أن النساء يمارسن بالفعل سيطرة في المجتمع بطرق عديدة([4]).

وعلى نحو يبعث على الاقتناع، توضح أمينة فراج، في دراستها حول السيطرة الاجتماعية بين نساء مزابيت، كيف تجرى ممارسة السيطرة المعنوية والاجتماعية والدينية على النساء عن طريق نساء، من خلال مؤسسة دينية خاصة كلها من النساء تسمى أزابات. فحياة كل من الرجال والنساء مرهونة بسلوك النساء، وهناك إيمان راسخ بأن غضب الإله يصيب المجتمع المحلى برمته نتيجة أي سوء سلوك جنسي من جانب النساء([5]). ونظرًا لتكرار غياب الرجال وطول مدته في المجتمع المحلى لأغراض التجارة، اكتسبت النساء أهمية متزايدة في آليات السيطرة الاجتماعية على النساء.

وعلى الرغم من تأثير التغيرات الاجتماعية أيضًا منذ الاستقلال على قوة الأزابات، فلا يزالون يمارسون سيطرة أكثر صرامة على النساء أكبر مما تفعله الأوزابا (جماعة دينية من الذكور) على الرجال (Farrag 1971: 318).

ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، يثير الرجال حاليًا مطالب متزايدة تستهدف (تحديث) النساء، ومن ثم يخلقون وضعًا يتسم بعدم الاتساق والإبهام. إن هجمة أطروحة أمينة فراج تستهدف توضيح كيف يؤدى، على نحو فعال ورسمي، انتهاك قواعد بعينها إلى العقوبة من خلال المؤسسات الدينية التي كلها نساء، إضافة إلى العقوبات غير الرسمية المتمثلة في قوة الحموات والرأى العام والنميمة، بغض النظر عن المكانة الاجتماعية. إن التبعات المترتبة على مقال أمينة فراج، بالنسبة إلى الموضوع الرئيسي لهذه الورقة البحثية، تبدو واضحة بداهة. فبدلاً من صورة لعالمين اجتماعيين منفصلين- عالم الرجال وعالم النساء- حيث تُحال النساء إلى الميدان المنزلي الخاص، فإننا نجد أن المؤسسات التي جميعها

نساء تكون مسئولة عن المعاقبة على انتهاك القواعد الاجتماعية، وهذا بالتأكيد أمـر يـدخل في الاهتمام العام.

وبالنظر إلى دراستها للنساء من منظور الشـرائح الاجتماعيـة، نجـد أن فانيسـا مـاهر، في دراسة حديثة بين نساء المدن في الأطلس المتوسـط بالمغرب، تقدم تحليلاً شاملاً للآليات الاجتماعيـة، سـواء السياسـية أو الأيديولوجيـة، والـتي تحصـر النسـاء داخـل نمـط الوضـع التقليدي للعلاقات الاجتماعية، "حيث لا تعمـل النسـاء من أجـل الأجـور لأن المشـاركة في الميـدان العـام المتمثـل في السـوق تُعـد غـير أخلاقيـة" (1972: 15). ومـع معرفـة هـذا الانفصال بين أدوار الرجال والنساء، تزداد ضرورة تبعية النساء للنساء، وخاصة في مراحل الحمل المتأخرة وفي باكورة فترة ولادة الطفـل. ويجـرى تشـكُل روابـط التعـاون المؤنثـة هذه بصورة مسـتقلة عن تلـك الروابـط الـتي تشـكلت عن طريـق تعـاون عشـيرة أقـارب الذكر، وتعمل على إعادة تـوازن القـوى بين الرجـال والنسـاء. وتجـادل فانيسـا مـاهر بـأن مبادئ السوق وامتيازات القرابة والمكانة تناضل من أجل الهيمنة، مع نتيجة مفادهـا وجـود نزاع بنيوى بين ضـرورات الـزواج الاجتماعيـة والمكافـآت العليـا نتيجـة القرابـة (العلاقـات القائمة على المكانة)، وخاصة بالنسـبة إلى النسـاء. والـزواج هـو نقطـة الـنزاع الرئيسـية؛ وتجادل فانيسا ماهـر بأن افتقاد النساء للسيطرة السياسية على حياتهن، فضلاً عن افتقـاد القيمة الدينية بوصفهن مسلمات من الدرجـة الثانيـة، يجعلهن مجـبرات على التحـول نحـو المكائـد والسحـــر– وهي الأسـلحة الـتي يتم اسـتخدامها في صـراع القـوى بين الرجـال وزوجاتهم.

وتستكشف نانسي تابر (1968) هذا الموضوع بعمق أكبر في دراستها حول مجتمع النساء الفرعي في شاهسـاتان الرعويـة في إيـران. في هـذا المجتمـع النسـائي الفـرعي، نجـدها تصف كيف أسست النساء فيما بينهـن مجـالاً من العلاقـات يمكن خلالـه أن تحـرز النسـاء المكانة المتحققة في المجتمع المحلى بوصفهن قابلات وطاهيات في الاحتفالات وقائــدات دينيات.

> **في لك تيرا (عشيرة أو جماعـة أسرية)... هناك امرأة أو اثنتان معروف أنهما عليمات بالشئون الدينية. ومن الشائع أنهن قمن بالحج، مع وجود قريب ذكر، إلى الضريح المقدس للإمام رضا في مشهد؛ ولهذا يُشار إليهن بلقب «مشادى». وفي واقع الأمر، يمكن مقارنة وضع المشادى بين النساء بوضع الحاج بين الرجال. والمشادي هن من بين نساء قليلات يؤدين الصلاة بانتظام، وضعهن شديد المحافظة، ويتبعن بصرامة العادات والسلوكيات الأخلاقية التقليدية في شاهساتان؛ وأحيانًا بالإشارة المرجعية إلى الوصايا القرآنية الافتراضية. وينشد جميع الرجال والنساء آراء مثل هذه المرأة في شئون قانون الأسرة والعادات، ولنصيحتها قيمة تعادل قيمة نصيحة الرجل (Tapper 1968: 17).**

أما ثريا التركي، فتفترض في دراستها الرائدة لنساء المدن في جـدة بالعربيـة السـعودية (1973) أن المجتمعات التي يحول فيها فصل النساء دون مشـاركتهن في الشـئون العامـة تشهد وجود شبكات من الصداقة وتبادل الهدايا. ومن المرجح أن هذه الشبكات تعمل على تمكين المشاركات من جمع معلومات حيوية، وهو الأمر الذي يعطيهن سيطرة غير رسـمية كبيرة على القرارات التي عادة ما تكون من أوامر الرجـل على وجـه الحصـر. وفي جـدة، تمارس النساء سيطرة كبيرة على مصاهرات الزواج.

هذه السيطرة لها تبعات بعيدة المدى في مجتمع تهيمن فيه القرابة بوصفها مبدأ بنيويًا في السياسات المحلية والوطنية. ومن البديهي أن نفوذهن يجب أن يكون مستمداً من مصدر للقوة مختلف عن السيطرة على الموارد. وإننى أطـرح أن سيطرة النساء البارزة على المعلومات في الشئون المتعلقة بترتيب الزيجات تُشكل هذا المصدر. إن طبيعة الشبكات النسائية نفسها تيسر لهن الوصول بشكل شامـل تقريبًا إلى المعلومات التي تعتمد عليها قرارات أقاربهن الذكور. وباستخدام معارفهن ببراعة لتلبية اهتماماتهن في الزيجات المحتملة، تنجح النساء بالفعل في توجيه أو إعاقة جهود الرجال في بناء مصاهرات الزواج (1973 b: 5).

يؤكد لينهارت (1972) هذه الأطروحة في وصفه للزواج ووضع المـرأة في مجتمـع سـاحل الخليج العـربي. ونظـراً لأن الشـيوخ، الكبـار والصـغار، هم شخصـيات سياسـية، نجـد أن لزيجاتهم بعـدًا سياسـيًا أوضـح من زيجـات بـاقي النـاس. وهنـا تحقـق بعض النسـاء نفـوذًا ملحوظًا وقوة. ويطرح لينهارت أن زواج الشيوخ من النساء البدويات يمكن أن يُشكل أحـد الأسباب التي تجعل نساء عائلات الشيوخ تعيش بشـكل عـام حيـاة أقـل انعـزالاً عن حيـاة النساء الأخريات. وعندما تكون هذه النساء متمتعات بشخصيات قوية، يمكن لكبـار النسـاء من الأسر الحاكمة الاضطلاع بدور مهم في الشـئون العامــة. إحـدى النسـاء الرائعـات في ساحل الخليج العربي– وهي الشيخة حصة بنت المور، أم الحـاكم الـراهن في دبي وزوجـة سلفه– تظهر في الشئون العامـة صراحة لتقود مجلسها (اجتماع عام)، ليس للنساء وإنمـا للرجال، وتجلس بمقابل الزائرين مثلها مثل الشيخ، كما يقول الناس. وعندما أصبح زوجهـا حاكمًا، يقال إن عددًا من الرجال زار مجلسها أكبر من عدد زوار مجلسه. لقـد كـانت هـذه المرأة الرائعة شخصية متميزة، سواء في السياسـة أو في مجـال الأعمـال التجاريـة. فمن ناحية، قامت بدور قيادي في نضال سياسي قاد إلى حرب أهلية، وما تـرتب على ذلـك من طرد الحزب الإصلاحي. ومن الناحية الأخرى، استعادت ثروة أسرة زوجها بتطـوير الملكيـة والتجارة، فضلاً عن ذلك المشروع الـربحي في دبي، وإن كـان محفوفـًا بالمخـاطر، بشـأن تهريب السلع مع بلاد فارس والهند (1972: 229-230).

قد يكون ذلك مثالاً متطرفًا حول الأهمية المحتملـة للنسـاء القائـدات في الشـئون العامـة؛ ومع ذلك فإنه يطرح علينـا إعـادة تقييــم اسـتعارات الخـاص والعـام مــن زاويـة المـنزلي والسياسي. إن ما تطرحه دراسة لينهـارت وغيرهـا من المـواد الإثنوجرافيـة يتمثـل في أن النسـاء يقـتربن بالفعـل من الشـئون العامـة، لكنهن يقمن بـذلك من مواقـع خاصـة. ففي الشئون العامة، نجد فصلاً بين النساء والرجال، ويختلط الرجال على نحو واسـع في دائـرة السوق العامة. أما النساء، من الناحية الأخرى، فيختلطن بعدد كبير في مجموعات صـغيرة أكثر شمولاً من مجتمع الرجال، وتتشكل بدرجة كبيرة من علاقات قرابة وثيقـة الصـلة وإن كانت أبعد، ومن نسـاء أخريـات هن صـديقات نسـاء الأسـرة، وعلى سـبيل المثـال أزابـات والمجتمعـات النسـائية الفرعيـة وأواصـر التعــاون كمـا ناقشـنا أعلاه. وتُعـد الأسـرة، في المجتمعـات الـتي ناقشـناها، إحـدى التجمعـات الأساسـية من حيث جوانبهـا الاقتصـادية والسياسية والمعنويـة. وهنـا، بمعـنى مـا، نجـد أن المـدى المتـاح للنسـاء أكـبر من المتـاح للرجال، ويرجع ذلك إلى فصل النساء وعدم ملاءمة مناقشتهن في صحبة الرجـال. تشـكل النساء، بشكل عام، جزءاً ضروريًا من شبكة الاتصالات التي تمد الرجال بالمعلومـات، كمـا تشكل بعض النساء داخل التراتبية الاجتماعيـة بؤرة التجمعات الأصغر من النساء والجسـر الذي يربط بين اهتماماتهن والاهتمامات العامة لدى الرجال.

عندما نبدأ في دراسة دور النساء ووضعهن في المجتمع الشرق أوسطى من وجهة نظر النساء، ولوصف نظرة النساء إلى العوالم الاجتماعية التي تعيش وتتفاعل فيها، يصبح واضحًا أن خيالنا الإثنوجرافي حول المجالات المنزلية بوصفها خاصة ومؤنثة والمجالات العامة بوصفها سياسية ومذكرة إنما يقود إلى التضليل. وهو ما لا يعنى الجدال بأن النساء فقط هن من يستطعن فهم، أو يفهمن بالفعل، والإثنوجرافيا المتعلقة بالنساء، وإنما نقول ذلك لكي نقول فحسب إن معرفة وجهة نظر المرأة ودراسة فروضها المسلم بها جدلاً حول عوالمها الاجتماعية يكشف عن صورة أخرى- هي القوة والنفوذ العاملين في المجتمع. إنني اتخذ الموقف القائل إن وضع الإنسان لنفسه، على نحو تخيلي، في الذات الداخلية أو غيرها (بما في ذلك مجموعة من الذوات «الأخرى»، من بينها الباحث الإثنوجرافي) ليس ضروريًا فحسب، وإنما يُشكل أساس الحياة الاجتماعية ذاته (Berger and Luckman 1967; Schutz 1962; Mills 1967)، وبالإضافة إلى ذلك، وبإعادة تقييم فكرة القوة من وجهة نظر تبادل النفوذ، يمكننا أن نحدد على نحو إثنوجرافي تلك المواقف الخاصة التي يمكن أن تمارس النساء من خلالها نفوذًا على الرجال. وإذا ارتكزنا على الدليل المُقدم، ما تلك المواقف ؟

تكمن إحدى الموضوعات المهيمنة المتكررة في كافة أنحاء الإثنوجرافيات في الدور المهم الذي تقوم به النساء بوصفهن يشكلن روابط بنيوية بين جماعات القرابة داخل مختلف المجتمعات، حيث تُعد الأسرة والقرابة المؤسستين الأساسيتين في مجرى الحياة اليومية. وفي الوقت نفسه، تعمل المرأة- بوصفها ابنة وشقيقة وزوجة وأمًا- بمثابة «الوسيط المعلوماتي»، حيث تؤدى وظيفة الوساطة في العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة والمجتمع الأكبر. وتبدو بداهة هنا الآثار المترتبة على القوة (تبادل النفوذ) من خلال شبكات العلاقات هذه، وتقع المرأة في موضع يؤهلها لنقل المعلومات، أو الاحتفاظ بها، إلى الأعضاء الذكور في دائرة الأقارب. وفي هذا الموقع، تؤثر المرأة على عملية صنع القرار المتعلق بالمصاهرات، مما يؤدى بالفعل إلى عقد علاقات زواج، وإبلاغ الأفراد الذكور في الأسرة بما يجرى في البيوت الأخرى. لكن «البيت» محل النقاش ليس بيت مجموعة عائلة أكبر. ويتوقف على هذه المجموعة العائلة تغير كثير من شئون المجتمع- اجتماعياً واقتصاديًا وسياسيًا.

وتدعم الإثنوجرافيا بالفعل فكرة العالمين الاجتماعيين المنفصلين. لكنها بدلاً من اعتبار ذلك حدًا صارمًا على النساء، يطرح الدليل إمكانية اعتبار فصل النساء استبعادًا للرجال من مجال الاتصالات الموجودة بين النساء. وهو الأمر الذي يؤكد موضوعًا رئيسيًا آخر، يبرز من البيانات المتاحة لدينا، وخاصة من مصادر كتبتها نساء حول النساء، يتمثل في أن النساء يشكلن مجموعات تضامن شاملة، وأن هذه المجموعات تمارس سيطرة اجتماعية كبيرة (Farrag 1971; Maher 1972). ومن خلال السعى أيضًا إلى التحالف والدعم من نساء أخريات في المجتمع المحلى، تتمكن نساء بعينهن من تحقيق مكانة اجتماعية عليا في المجتمع المحلى، ويمارسن بالتالي نفوذًا سياسيًا (Aswad 1967; Tapper 1968).

يبدو واضحاً من البيانات الإثنوجرافية التي لخصناها أعلاه أن النساء يشاركن بالفعل في الأنشطة العامة، الأنشطة التي تجد أصداءها وأغراضها في نطاق عريض من الشبكات الاجتماعية.

ويبرز نفوذ النساء على الرجال في مجال ثالث- الجانب الديني أو الخارق للطبيعة. أي في تلك المواقف التي يقر فيها الناس أن للنساء قوة تقترن بما هو خارق للطبيعة والخوف لدى الرجال من الشئون الجنسية للنساء؛ أو يمكننا التعبير عن هذا الوضع على نحو أفضل

باعتبار أن النساء يشكلن تهديدًا محسوسًا فيما يتعلق باحترام الذكر لسوء سلوك النساء الجنسي. ومن خلال السحر والشعوذ ومعرفة العيب ومداواة المرض، تلعب النساء دورًا أساسيًا في التأثير على حياة الرجال.

وهناك نقطة أخيرة تجدر الإشارة إليها، وهي درجة تأثير سلوك نسائي بعينه على الصورة العامة للرجل- من خلال السخرية، من خلال النميمة، من خلال الشرف والعار (Schneider 1971; Cunnision 1966).

الآثار المترتبة على الإثنوجرافيا:

كان الدافع الرئيسي لهذا المقال يتمثل في ضحد الصورة الإثنوجرافية السائدة حول وضع النساء في مجتمعات رعوية ومتوطنة مختارة في الشرق الأوسط. وقد تناول المقال، بوجه خاص، السؤال التالي: بأي معنى يمكننا الحديث عن النساء اللاتي يمارسن قوة في تلك المجتمعات التي تنحدر صراحة من سلالة الأب والموقع المحلى للأب وتسود فيها النزعة الأبوية ؟ وقد أثار ذلك مجمل قضية مفهوم القوة كما يراه باحثو الإثنوجرافيا الغربيون في كتاباتهم حول المجتمع الشرق أوسطي- رؤية تطرح تعريفًا لميدان النشاط المذكر باعتباره ميدان العمل العام- في المدينة بالمعنى اليوناني، وميدان النشاط المؤنث بوصفه الميدان الخاص والمنزلي. ومع ذلك، فإن ما يجرى تعريفهما بوصفهما المجالين العام والخاص هو من تصنيفات العالم التي يطرحها الفاعلون الذين يعيشون في تلك المجتمعات وأقل من الصور الأدبية الخيالية التي يقدمها المراقبون الذين يسجلون أفعال الرجال والنساء في تلك المجتمعات([6]).

يرتكز الأثر الأساسي الناجم عن الإثنوجرافيا في هذا المقال على السؤال التالي: ما نوع البيانات المتولدة في حالة ميدانية يعتمد فيها تيسر الوصول إلى العوالم الاجتماعية للرجال والنساء على دور الجنس أساسًا بالنسبة إلى المراقب ؟ ونظرًا لأن أدوار الجنس تحيط بطريقة تفاعل الفاعلين مع بعضهم البعض في المجتمع، فمن الأهمية الأساسية إدراك أن أدوار الجنس تحيط أيضًا بطريقة تفاعل كل من الفاعل والباحث الإثنوجرافي مع بعضهما البعض. إن الجانب المرتبط بالجنس، فيما يتعلق بالتفاعل الاجتماعي، يضع الفاعل والباحث الإثنوجرافي في مواقف تواصل تضم ما يسمى بـ «البيانات الخام» للإثنوجرافيا، وهي تحديدًا منتجات هذا التواصل. وبعبارة أخرى، يؤدى الموقف التفاعلي ذاته إلى إنتاج (أو توليد) البيانات التي تُستخدم لكتابة الإثنوجرافيات. إن الوعي بهذه الظاهرة يطرح بالنسبة إلى استراتيجية حول العمل الميداني تختلف تمامًا عن الاستراتيجية التي جرى التعبير عنها في الإثنوجرافيا المتعلقة بالشرق الأوسط، وخاصة فيما يتعلق بالسؤال المهم حول موقع النساء. وأود أن أطرح أننا، بوصفنا باحثين إثنوجرافيين، نصبح أكثر خيالاً في خلق نماذج أنشطتنا وقواعدنا وروابطنا الشخصية التي تؤلف العمليات السياسية لأى مجتمع. إن الأوصاف التي أضفيتها على النساء- بوصفهن وسطاء للمعلومات، وبانيات للسُمعة ومحافظات عليها، وبوصفهن يملكن «قوة» خاصة بهن- ترتبط جميعها بالوجود على نحو أفضل في جميع الروابط. ينبغي أن نبتعد عن النماذج التبسيطية والآلية (أما تلك الموجودة ضمنًا لدى الباحثين الإثنوجرافيين- مثل الرؤية الهوبسية لدى بارث حول السياسة- أو النماذج الرسمية للمُبلغين). وينبغي أن نعى أن بياناتنا لا يجرى «جمعها» وإنما صنعها وإرساؤها داخل الأسس التفاعلية للعملية البحثية ذاتها. لقد أدى عدم الوعي بهذه الظاهرة إلى صورة إثنوجرافية غير مكتملة ومضلِلة حول النساء والقوة في الشرق الأوسط([7]). وعلينا أن نسأل أنفسنا كيف وصلنا إلى فهم عالم الجنس الآخر ؟ وبوصفنا باحثين إثنوجرافيين، ما المعايير التي يمكننا من خلالها الحصول على بيانات منتقاة لتسجيل «الصورة الحقيقية» للمجتمع ؟

وبالنسبة إلى أغلب باحثى الإثنوجرافيا في الشرق الأوسط، هناك فرض ضمنى بأن «الواقع»، أي البيانات، موجود «هناك» ينتظر أن يوصف، ولا يحظى الوضع الاجتماعي للمُبلغ إلا بقدر ضئيل من الاهتمام، مادام المبلغ (ذكراً كان أو أنثى) «بوصفه حاملاً للثقافة» يجرى تبليغه مثل أي شخص آخر. ومع الأسف فإن هذه الرؤية تغفل المشكلات الأهم في العمل الميداني– أهمية التوزيع الاجتماعى للمعرفة (Berger and Luckman 1967; Maxnheim 1936; Schutz 1962). كما تنكر هذه الرؤية أيضًا وثاقة صلة الموقف التفاعلي باعتباره مصدر معارفنا حول المجتمع؛ وقد كانت الآثار المترتبة على هذه النواقص بؤرة تركيز هذه الورقة البحثية.

لقد أشرت، من ناحية، إلى أننا عندما ندرس أدبيات الشرق الأوسط حول النساء، والتي كتبتها نساء، تتكون لدينا صورة إثنوجرافية عن النساء والقوة تختلف إلى حد كبير عن الصورة التي يقدمها الباحثون الإثنوجرافيين الذكور. ومن الناحية الأخرى، عندما قمت بدراسة الأدبيات المكتوبة من جانب باحثين إثنوجرافيين ذكور. اكتشفت وجود إشارات إلى أن النساء في تلك المجتمعات ليسوا ضعفاء بمثل ما خلُص إليه الباحثون الإثنوجرافيين أنفسهم. وبعبارة أخرى، هناك دليل داخلى أن الصور التي لدينا غير مكتملة، وأن ديناميات القوة والسلطة أكثر براعة مما اعتقدناه، وأن منظورنا النظري حول وضع النساء في المجتمع الشرق أوسطى يجب أن يكون العالم الذي يتكون من الفطرة السليمة لدى الفاعلين أنفسهم.

الهوامش

(*) من كتاب

Gerder in Cross- Cultural Perspective, (1997), Edited by Caroline B. Brettell and Carolyn F. Sargent. New Jersey: prentice- Hall, Inc.

(1) هذا المقال عبارة عن صيغة روجعت مرارًا لورقة بحثية مبكرة مقدمة إلى ندوة حول تفاعل البدو-المقيمين في مجتمعات الشرق الأوسط، عقدتها الجامعة الأمريكية بالقاهرة في الفترة 21-17 مارس 1972 (Nelson 1973). ومع ذلك، يرجع ظهور هذه الورقة البحثية في جزئه الأكبر، إلى المناقشات العديدة المُحفزة التي دخلت فيها عندما كنت في إجازة دراسية بمعهد الدراسات الدولية (1974-1973) مع جامعة كاليفورنيا– ماى ن. دياز، لوسل نويمان، إلفي ويتاكر، وخاصة فيرجينيا ي. أوليسون- الذين أجبرتني تعليقاتهم الحادة والحاسمة على تحديد أفكارى بدرجة كبيرة. كما أود أن أتقدم إلى هيلدر د جيرتز بتقدير كبير لاقتراحه وجود رابطة أوثق بين الحجة المركزية التي تطرحها الورقة البحثية وعنوانها.

(2)يمكن إطلاق حجة مفادها أن النساء يشاركن بناء الرجل للعالم الاجتماعي، لكن ذلك يبدو بالنسبة لى فرضًا مسلمًا به جدلاً، ضمنيًا، أكثر من كونه حقيقة إثنوجرافية. وإلى أن نعرف أن الحال كذلك، ارتكازًا على الدليل الإثنوجرافي الذي يبرز من دراسات رؤى المرأة لعالمها الاجتماعي، فإننا نقوم بعمل تصميمات من المعلومات المنقولة من المُبلغين الذكور إلى الباحثين الإثنوجرافيين.

(3)على الرغم من أن تحليل ليشتنستادر مستمد من مواد مكتوبة وليس من ملاحظات شخصية، فإن بصيرتها تطرح موضوعات تبرز من دراسات إثنوجرافية أحدث (Lienhardt 1972). وقد لفت د. عبده (عبر اتصال شخصى)، من جامعة الرياض، انتباهي إلى حقيقة أن النبي محمد كان يعمل لدى امرأة تعمل بالتجارة وتزوجها فيما بعد– خديجة. وقد علق

قـائلاً: «إذا تحـدثنا بشـكل عـام، يمكن القـول إن النسـاء البـدويات في العربيـة السـعودية يشاركن كالرجال في المجتمع أكثر مما تفعل نظيراتهن الحضريات». ويعزو عبده ذلك إلى النفوذ التركي الكبير على عزل النساء في المراكز الحضـرية. كمـا أشـار أيضًـا إلى وجـود أسواق نسائية خاصة في مدينة تدمر بالعربية السعودية، أسواق لا تبيع فيها سـوى النسـاء. وقـد أمكن رصـد هـذه الظـاهرة أيضًـا لـدى الـبربر في الأطلس العلـوى وجبـال ريـف في المغرب (Benet 1970: 182, 193; Mart 1970: 38).

(4الدليل على تعميماتي حول النساء والقوة في المجتمع العربي لا تزال صحيحة بالنسبة إلى البربر المستعربين في شمال أفريقيا يمكن إيجاده في عديد من المخطوطات الحديثة سـواء المنشـورة أو غـير المنشـورة (Alport 1970’ Benet 1970’ Hart 1970; Murphy 1970; Mason 1973; Joseph 1973). لقد تبادر إلى ذهنى، بعد تقديم هذا المقال، إعـداد بحث مفيـد حـول هـذا الموضـوع بين البـدو الرعـاة في السـودان. وأود أن أتوجه بالشكر إلى إليانور كيلي، من جامعة مانشـتر، على موافقتهـا الكريمـة على الإطلاع على أطروحتها غير المنشورة من جامعة لندن.

(5)يمكن تدعيم هذه الصورة للنسـاء من خلال وجودهـا في جـزء آخـر أيضًـا من أفريقيـا المسلمة، وهو ما يتجلى في المقتبس التالي من بنود أخبار (وكالة الأنباء الفرنسـية) الـتي صدرت في عدد 23 يونيو 1923 من جريدة «سان فرانسيسكو كرونيكل»:

كانو، نيجيريا. تؤمر المرأة العزباء في نيجيريا بالزواج على الفـور أو تـرك شـمال نيجيريـا، لأن السلطات الدينيـة هنـاك تقـول إن الجفـاف الحـالي في غـرب أفريقيـا سـببه الـدعارة واللاأخلاقية... وقـد تمت الإفـادة بـأن عـدداً كبـيراً من النسـاء غـير المتزوجـات هـربن من منازلهن بعد أن حصلن على أمر بالزواج أو الرحيل، وهـو الأمـر الـذي أصدره الأمـراء في المنطقـة المسـلمة. كمـا صـدرت الأوامـر إلى ملاك الأرض بعـدم إفسـاح مجـال للنسـاء العزباوات، ذلك أنه «بسبب الدعارة لم تهطل الأمطار»- كما قال أحد الأمراء.

(6) طرح أحد مؤرخي الشـرق الأوسـط عـدم وجـود مصـطلح عربـي بـيـن البـدو يعـادل مفهوم المجال «العام». فالخيمة والمخيم ليسا مرادفين للعام والخاص (اتصـال شخصـى: Dols).

(7) يُعد النقاش الذي جرى مؤخرًا بين أبو زهـرة (1970) وأنطـون (1968)، حـول معـنى ومعيار الاحتشام في الشرق الأوسط، مثالاً ممتازاً لتعارض الصور الإثنوجرافية.

المراجع

Abou-zahra, Nadia, 1979. On Modesty of Women in Arab Muslim Villagees : A Reply. American Anthropologist 72 (5): 1079-1088.

Alport, E. A. 1970. The Azab, In peoples and Cultures of the Middle East, Vol. II I sweet, New York: The Natural History press, pp. 225-241.

Al-Torki, Soraya. 1973a. Religion and Social Organization of Elite Families in Urban Saudi Arabia. Unpublished ph. D. dissertation. University of California, Berkeley

--------- 1973b. Men-Women Relationship in Arab Societies. A Study of the Economic and political Conditions of the Status of Women. Unpublished research proposal.

Antoun, Richard. 1968. In the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions. American Anthropologist 70 (1): 671-697.

Asad, Talal 1970. The Kababish Atabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe. London. C. Hurst.

----. 1972 Market Model, Class Structure and Consent. Man 7 (1): 74-94.

Aswad, Barbara. 1967. Key and Peripheral Roles of Noble Women in a Middle East Plains Village, Anthropological Quarteryl 40 (3): 139-153.

Barth, Fredrik. 1959. Political Leadership among Swat Pathans. London School of Econmics Monographs on Social; Anthropology. 19 London.

-----. 1961 Nomads of South persia: Basseeri Tribe of the Khameseh Confederacy. Boston: Little, Brown.

Benet, Francisco. 1970. Explosive Markets: The Berber Highlands. In Peoples and Cultures of the Middle East, Vol. I. Louise Sweet, ed. New York: The Natural History Press. pp.173-203. Berger, peter, and T. Luckman. 1967. The Social Construction of Eaelity. New York: Doubleday (Center Book).

Bujra, Abdullah. 1966. The Relationship between the Sexes amongst the Bedouin in a Town. Unpublished paper delivered at the Mediterranean Social Science Conference, Athens.

Cole, Donald. 1971: Social and Economic Structure of the Al Murrah: A Saudi Arabian Bedouin tribe. Unpublished Ph. D. dissertation. University of California, Berkeley.

Crapanzano, Vincent. 1972. The Hamadsha. In Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500. Nikki R. Keddie, ed. Berkeley: University of California Press, pp. 327-348.

Cunnision, Ian. 1966. The Baggara Arabs: Power and Lineage in a Sudanese Nomad Tribe. Oxford: Clarendon Press.

Douglas, Mary 170. Natural symbols: Explorations in Cosmology. New York: Random House (pantheon).

Evans-Pritchard,E. E. 1971. the Senusi of Cyrenaica. Oxford: Clarendon press.

Farrage, Amina. 1971. Social Contorl amongst the Mzabite Women of Peni-Isguen. Middle Eastern Studies, Winter (3): 317-327.

Gaudry. Mathea. 1929. La Femme Chaouia de L'Aures, Paris: Geuthner.

Geertz, Clifford, 1968. Islam Observed. New Haven, Ct: Yale University Press.

Gellner, Ernest. 1969. Saints of the Atlas. Chicago. University of Chicago Pres.

Hart, David M. 1970. Clan, Lineage, Local Community and the Feud in a Rifian Tribe. In Peoples and Cultures of Middle East, Vol. II. Louise Sweet, ed. New York: The Natural History Press, pp. 3-75 Hofer, Carol. 1972. Mende and Sherbro Women in High Office. Canadian Journal of African Studies 6 (2): 151-164.

Joseph, Roger. 1973. Choix ou Force: Une Etude sur la Manipulation Social Unpublished manuscript.

Lebeuf, Annie. 1971. The Role of Women in the Political Organization of African Societies. In Women of Tropical Africa. Denise Paulme, ed.

Berkeley University of California Press, pp. 93-119.

Lichtensdtadter, Ilse. 1935. Women in Aiyam :-Arab. London. The Royal Asiatic society Society.

Lienhardt, Peter A. 1972. Some Social Aspects of the Trucial States. In The Arabian Peninsula Society and Politics. D. Hopwood, ed. London: Allen and Unwion, pp. 219-229.

Maher, Vanessa. 1972. Social Stratification and the Role of women in the Middle Atlas of Morocco. Unpublished ph. D. dissertation. Cambridge University.

Mannheim, Karl. 1936. Ideogogy and Ytopia. New York: Harcourt, Brace (Harvest Books).

Marz., Emmanuel. 1967. Bedouin of the Negev. New York: Praeger.

Mason, John. n. d. Sex and Symbol in a Libyan Oasis. Unpublished manuscript.

Mohsen, Safia. 1967. Legal Status of Woment among the Awlad Ali. Anthropological Quarierly 40 (3): 153-166.

Mills, C. W. 1967. Situated Actions ans The Vocabulary of Motives. In power Politics and People. Oxford: Oxford University Press, pp. 439-452.

Murphy, Robert F. 1970. Social Distance and the Veil. In Peoples and Cultures of the Middle East, Vol. I Louise Sweet, ed. New York: The Natural History press, pp. 290-314.

Nelson, Cynthia, 1973. Women and Power in Nomadic Societies of the Middle East In The Desert and the Town Nomads in the Greater Society. Cynthia Nelson, ed Berkeley. Institute of International Studies, University of California. pp. 43-59.

Nieuwenhuijze, C. A. O. Van. 1965. Social Stratification in the Middle East. The Hague: E. J. Brill.

Olesen, Virginia I. 1973. Notes on the Negotiation of Rules and Roles in Fieldwork Studies. Unpublished manuscript. San Francisco. Department of Social and Behavioral Sciences. University of California.

Pehrson, Robert. 1966. The Social Organization of the Marri Baluch. Viking Fund Publications in Anthropology, 53. New York.

Peters, Emrys. 1966. Consequences of the Segregation of the Sexes among the Arabs Unpublished paper delivered at the Mediterranean Social Science Council Conference, Athens.

Rosenfeld, henry. 1968. The Contradictions between property, kinship, and power as Reflected in the Marriage System of and Arab Village. In Contributions to Mediterranean Sociology. J. Peristiany, ed. The Hague. Mouton, pp. 247-360.

San Francisco Chronicle. June 23, 1973.

Schneider, Jane. 1971. Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies. Ethnology 10 (1): 1-24.

Schutz., Alfred. 1962. Collected papers, Vol. II: The problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhof.

Sweet, Louise. 1970. Peoples and Cultures of the Middle East. Vols. 1 & 2.

New York: The Natural History Press.

Tapper, Nancy. 1968. The Role of Women in Selected pastoral Islamic Society. Unpublished M. A. thesis. S.O.A.S. London.

Worng, Dennis H. n. d. Some Problems in Defining Social power, Unpublished manuscript.

ترجمات

العلاقات بين الجنسين والميراث:

الفرد والسلطة والمِلكية في فلسطين(*)

بقلم: أنيليس مورز

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

سوف أحاول في هذا الفصل أن أثبت أن التركيز على الجندر كمفهوم علاقات من شأنه أن يشيء ويغير فهمنا للعلاقات بين السلطة والملكية، وهي العلاقات التي كانت محورًا للكثير من المناقشات في تخصصى التاريخ والأنثروبولوجيا على حد سواء. وفيما يتعلق بالمرأة والميراث في الشرق الأوسط الإسلامي، تبدأ الكثير من الأدبيات بطبيعة الملكية التي تنطوي عليها تلك العلاقة. ويرى البعض أن حقوق الملكية للنساء تلقى حماية أفضل في حالة العقارات والمنقولات عنها في الأرض الزراعية (Pastner 1980).

ويشير الكتاب الذين يدرسون المدن العثمانية إلى أن الملكيات العقارية كانت متاحة أمام النساء بشكل أكبر من الممتلكات التجارية أو الزراعية (Jennings 1975; Gerber 1980 Marcus 1983) كذلك يرى من يكتبون عن المناطق الريفية أن استفادة المرأة من الأرض الموروثة تكون أكبر إذا ما كانت ملكيتها فردية عنها في حالة كونها جماعية (Layish 1975; Perters 1978).

مثل هذه المفاهيم المادية حول تأثير طبيعة الممتلكات عادة ما يتم الربط بينها وبين القضايا المتعلقة بالعلاقة بين الملكية والسلطة. ويتمثل أحد أهم الدوافع وراء التركيز على إتاحة الملكية أمام النساء في الرد على الادعاءات القائلة بأن وضع المرأة بالذات في المجتمعات الإسلامية هو وضع «المقموعة» (Gerber 1980: 231) أو «المحتقرة» (Jennings 1975: 53). إن مثل هذه الدراسات باتخاذها لإتاحة الملكية أمام النساء كمؤشر على وضع مستقل نسبيًا إنما تسلم بوجود علاقة مباشرة وإيجابية، وفي كثير من الأحيان تبادلية أيضًا، بين الملكية والسلطة.

وقد أثرت تلك المفاهيم في توجهاتي عندما بدأت دراسة إتاحة الملكيات أمام المرأة في فلسطين. بيد أن مناقشاتي مع الفلسطينيات كشفت عن أن ميراث الملكيات يمكن أن ينطوي على معانٍ شديدة التباين، تثير التساؤلات حول مركزية طبيعة الملكية الموروثة والعلاقة المباشرة، المزعومة، بين الملكية والسلطة. وسوف أتحول بالتركيز في هذه الورقة، مستلهمة في ذلك وايتهد (Whitehead (1984. من الملكية التي يشتمل عليها الميراث إلى الأوضاع المحددة التي تتخذها المرأة لنفسها أو تجد نفسها فيها، وكذلك من الملكية كمورد مادى إلى الملكية كعلاقة اجتماعية. وحتى أستطيع القيام بذلك سوف أدرس الاستراتيجيات التي تتبناها النساء فيما يتعلق بميراث الملكيات، والتي تتراوح بين تنازلها عن حقوقها إلى المطالبة بنشاط بنصيبها.

وتعتمد هذه الدراسة على دراسة ميدانية أجريت في ثمانينات القرن الماضي في «جبل نابلس» بفلسطين وشملت مدينة نابلس نفسها وقرية صغيرة في المنطقة سوف أطلق عليها «البلد»، كان أهلها يعتمدون في الماضي على مزروعات المناطق الجافة ورعى الماعز، وأصبحوا يعتمدون مؤخرًا على تحويلات رجالها المهاجرين للعمل في الخارج. وسوف نقتصر في مقالنا على أكثر حالات ميراث النساء شيوعًا، أي ميراث الابنة

والأرملة. وقبل أن نتحول إلى ممارسات الميراث، سوف نقدم نبذة مختصرة عن السياق القانوني.

القانون والملكية والميراث:

لم يقتصر التركيز على طبيعة الملكية على الكتابات الأكاديمية، ولكننا نجده أيضاً، ولكن بشكل مختلف، في النظام القانوني نفسه. ففي منطقة «جبل نابلس»، كما في غيرها من المناطق التي كانت في الماضي جزءً من الدولة العثمانية، يجرى تنظيم انتقال الملكية من خلال نظامين تشريعيين مختلفين؛ حيث يجرى توريث الأملاك مثل العقارات المدنية والمباني والكروم وبساتين الفاكهة والمنقولات وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، أما الأرض الزراعية (ولكن ليس المزروعات) فهي ليست أملاكًا ولكن أرض "ميرى"، للأفراد حق الانتفاع بها والحيازة ولكن تبقى الملكية للدولة. وكان هذا الحق في الحيازة قابلاً للتوريث ولكن كان يطبق عليه القانون المدنى الخاص بانتقال الملكية.

وفي إطار النظامين كليهما، لا يتحدد الحق في الميراث على أساس طبيعة الملكية ولكن على أساس الجندر والعلاقة الزوجية وعلاقة القرابة ووجود ورثة يحجبون الحق في الميراث. فالأرملة وفقًا للشريعة الإسلامية يحق لها ثُمن ميراث زوجها لو كان له أولاد (ليس بالضرورة منها) والربع إن لم يكن له من ولد، بينما الأرمل في نفس الوضع يرث ضعف الأرملة، أي الربع والنصف من ميراث زوجته على الترتيب. أما في حالة عدم وجود أبناء ذكور فترث الابنة الوحيدة النصف، وإن كانت ابنتان أو أكثر فهم شركاء في الثلثين. وبالتالي فلو مات رجل وليس له أبناء ذكور، يذهب جانب كبير من ميراثه إلى عصبة الذكور، وهم في معظم الأحيان إخوته الذكور. ولكن لو كان له أبناء ذكور فيرثون هم أولاً وتتعصب بهم إخوتهم الإناث، فترث الواحدة منهن نصف ما يرثه أخوها الذكر.

وبينما كانت الشريعة الإسلامية هي التي تطبق على ميراث الأملاك، كان قانون «الانتقال» العثماني هو الذي يطبق على أراضي «الميرى». والمبدأ الأساسي في هذا القانون هو المساواة بين الجنسين وتوزيع الأرض على أساس الأجيال. فكان الورثة الأساسيون هم أبناء المتوفى، فإن لم يكن له من أولاد ورثة أهله، مع حصول الزوجة على الربع لو كان له أبناء وعلى النصف إن لم يكن له.

البنات ذوات الأخوة: مشاكل الاعتماد ومسار الارتباط بالأقارب:

في حالة الملكيات الصغيرة، كانت أكثر ظاهرة لافتة للنظر في قصص ميراث النساء من ذوات الأخوة الذكور هو إحجامهن بشكل عام عن المطالبة بنصيبهن في الميراث. ولم يكن للتمييز القانوني بين «الملك» و «الميرى» في قرية «البلدة» بالنسبة للنساء، إلا أهمية عملية قليلة للغاية. كذلك لم تكن هناك من صلة بين استبعاد المرأة من الميراث ووجود شكل أكثر جماعية في ملكية الأرض. وبقدر ما أسعفت الذاكرة أهل القرية، فلم يكن المطالبة بانصبتهن هناك إلا القليل من الأراضي المشاع، ومع ذلك اعتادت النساء على عدم المطالبة بأنصبتهن في الميراث.

وقد أشارت نساء القرية إلى أن طبيعة الملكية (أي الأرض) ليست هي المهمة، ولكن العلاقات بين الأقارب. وعندما كان الأنثروبولوجي «جرانقفيست Granqvist» يجرى دراسة في قرية «أرتاس» بالقرب من بيت لحم في عشرينات القرن الماضي، وسأل عن السبب في عدم حصول المرأة على نصيبها في الميراث أجيب «ولكنها عندئذ لن يكون لها حق في بيت أبيها» (1935:ـ 256). وقد عبرت نساء "البلد" في الثمانينات عن شعور مشابه إلى حد كبير، وأكدن على أن الابنة تؤكد وترقى من رابطتها مع أخوتها بتركها

نصيبها لهم، وهي رابطة على جانب عظيم من الأهمية بالنسبة للنساء. تميل المرأة بعد الزواج إلى الاستمرار في ارتباطها مع أقاربها وتشعر بقرب خاص مع بيت العائلة وكذلك باعتمادها على أقاربها الذكور في أمانها الاقتصادي. والمرأة، بعدم مطالبتها بنصيبها، تحسن من أوضاع أخوتها، وبالتالي من وضعها هي وتؤكد على التزاماتهم نحوها. وبما أن حقوق المرأة في الميراث معترف بها على نطاق واسع، فإحجامها عن المطالبة بهذه الحقوق يضع أخيها في موضع التزام أمام أخته. ولكنها، من ناحية أخرى، لو طالبت بنصيبها من الميراث، فستنفصم عرى القرابة مع أخوتها انفصامًا لا رتق له، وقد لا تصبح قادرة على طلب مساعدتهم أو دعمهم. وبما أن الدعم الذي تستطيع التعويل عليه من أقاربها، عادة ما يؤثر على وضعها في بيت زوجها، فمن شأن هذه المطالبة في نفس الوقت أن تقوض هذا الوضع أمام زوجها وأهله.

ولأسباب مشابهة أيضًا، لم تكن الابنة المنتمية لأسرة قليلة الملكية، في المدينة، تطالب بنصيبها في ميراثها من أبيها، ولازالت لا تطالب به. فمع كون بيت العائلة وورشتها أدلة على وجود راسخ في المدينة، لا تتوقف أهمية هذه الأملاك على أنها مجرد أشياء محورية في دخل الأسرة، ولكنها تغدو أيضًا رموزًا ذات معانٍ قوية. وفي أسر الحرفيين تنتقل المهارة والأدوات والورشة من الأب والابن، ويبقى البيت، وهو عادة الملكية الوحيدة الأخرى، من نصيب الأبناء الذكور وزوجاتهم وأبنائهم. أما بالنسبة لصغار حرفيي المعادن وصانعي الحلوى والنجارين وصناع الأحذية ومن إليهم، فمن المستحيل التفكير في تقسيم الملكية، كما أن الأخوة لا يملكون من المال ما يكفي لشراء أنصبة الأخوات. والابنة في المدينة، مثل نظيرتها في الريف،، عادة ما تختار استراتيجية دعم وضع أخيها بتنازلها عن نصيبها له، ولنفس الأسباب: تحقق هويتها من خلال بيت أبيها واعتمادها عليه. الواقع أن اعتمادية النساء الاقتصادية كانت أكبر، حتى وقت قريب، في ظل وجود تقسيم أكثر صرامة للعمل في المدينة بين الجنسين.

ولكن بالرغم من الاستمرارية التاريخية القوية والأهمية الكبيرة للعلاقات مع الأخوة، إلا أن العلاقة الزوجية ازدادت رسوخًا مع مرور الزمن. لقد ذكر «جرانقفيست»، عندما كتب عن فترة العشرينات، أن الزواج كان مهمًا للمرأة حيث إن المرأة غير المتزوجة تكون هدفًا سهلاً للقيل والقال، ولكنه أكد على أن الأخ هو الذي يهُب للحماية والمساعدة عندما تدعو الحاجة. «الزوج– على أية حال– هو مجرد ثوب تضعه المرأة أو تخلعه عنها مرة أخرى، أو قد يقوم زوجها «بإلقائها عنه»، ولكن الأخ هو الذي ستجده دائمًا عند الحاجة» (Granqvist 1935: 235). على أن المرأة في «البلد» في الثمانينات، كانت تميل إلى التركيز بشكل أكبر على الدور المحوري للزوج كموفر للدخل. وقد أجبن عن تساؤلاتي عن السبب في عدم مطالبتهن بأنصبتهن في الميراث بأن الأخ يحتاج للأرض "لأن عليه أن يرعى زوجته وأبنائه، أما المرأة فليست بها حاجة إليها، حيث إن زوجها هو الذي يرعاها". ومع ذلك، فبالرغم من اعتبارهم للزوج كمسؤول أساسي عن رعاية البيت، إلا أنهن لا زلن تعترفن بأهمية الأخ في أوقات الأزمات، فلا تقدمن على قطع الصلات معه بمطالبتهن بحقوقهن في الميراث، إلا فيما ندر.

«الثريات»: تحصلن على هدايا:

كثيرا ما تبرر الابنة المنتمية لأسرة قليلة الأملاك عدم مطالبتها بنصيبها من تركة أبيها بأن الإرث نفسه أقل من أن يقتسم وأن الأخ بحاجة له حتى يستطيع رعاية بيته. فهل يعني ذلك أن الثراء يجعل حصول المرأة على نصيبها أسهل ؟

هذا هو الحال بالفعل، إلى حد ما. فالحقيقة أن الملكيات المدرة للدخل والعقارات في أسر الأثرياء، ككبار التجار وأصحاب المناصب العليا وكبار ملاك الأراضي، تنتقل للعصب وتبقى، بوجه عام، تحت سيطرة الذكور. وبالرغم من توفر ثروات كافية في تلك الأسر ينظر إلى إعطاء البنات جزءًا من تركة أبيهم على أنه تحسين لوضع الأسرة ككل. وبالتالي فالابنة عادة ما يخصص لها نصيب من الدخل الذي تدره تلك الأملاك. بيد أن ذلك قد يحدث بعد فترة لا بأس بها من الزمن وقد تحصل الابنة على أقل بكثير من حقها الشرعي.

أضف إلى ذلك أن من تهتم بشكل عملي بحقوقها المالية، عليها أن تواجه مشكلة اعتبار سؤال المرأة عن تركة أبيها أمرًا غير لائق. فها هي "خولة"، على سبيل المثال، وهي في أوائل الأربعينات من عمرها وكانت امرأة ناجحة في حياتها العملية لا تجد سهولة في الحصول على حقوقها في الملكية. فبعد موت أبيها في أوائل الخمسينات من القرن الماضي، وكان تاجر ملابس جملة ومن كبار ملاك الأراضي، بقيت أملاكه دون تقسيم. ولم تقسم الأملاك رسميًا إلا بعد ثلاثين سنة عندما ماتت أمها أيضًا. وفي ذلك الوقت كان قد مر على زواج خولة من رجل أعمال 15 عامًا وكان لها ابنتان في سن المراهقة، إحداهما تعانى من مشاكل صحية، كما كانت قد حصلت هي نفسها على وظيفة.

وعندما تم تقسيم تركة أبيها كان ثلاثة من أخوتها بالإضافة إلى أختين لا يزالون احياء. وطبقًا لما جرت عليه العادة، فقد تولى الأخوة كل ترتيبات تقسيم التركة. بيد أن خولة، مدفوعة بقلقها على مستقبل ابنتيها، والتي ركزت على أن ليس لهما من أخ يحميهما، كانت تريد أن تعرف تفاصيل ما يحدث، ولكنها وجدت صعوبة في طرح السؤال. «تعتبر الأغلبية، والمتعلمين منهم أيضاً، أن من العار أن تستقصى المرأة المعلومات عن نصيبها في الميراث. يقول الناس عندئذ "بتقصر أخوها" أي تقلل من شأنه. وهكذا صمتت أختاى، كانتا على خجل منعهن من السؤال. ولكني كنت قوية، ولأننى كافحت حصلتا على نصيبيهما». والواقع أن الأخوة استاءوا من فضول أختيها. وبعبارة خولة: «لقد ورثت بالكفاح، ليس في المحكمة، ولكن بقولي لهم «لن أوقع على شيء حتى تطلعوني على كل شيء». فهم لم يتعبوا للحصول عليه، على أية حال، ولكن والدي تعب وتركه كله لنا. ولازالت خولة تعتقد أنهم قد حصلوا على أكثر من نصيبهم بقليل، ولكن ذلك، كما تقول، «لا يهم، فهم أخوتي». وبعد أن ورثت عقارات في المدينة وأسهمًا بنكية باعتها جميعًا لتشترى قطعة أرض وتبنى عليها بيتًا لها. كان همها الأساسي تأمين مستقبل ابنتها الكبرى: «حتى يكون لها بيت جميل في المستقبل. أريد أن أطمئن على أنها في أمان».

وبالرغم من أن خولة أكدت على أن أخوتها عاملوها على نحو طيب إذ سمحوا لها بالدراسة في الخارج، في وقت لم تفعل ذلك إلا قلة من الفتيات، إلا أنها وجدت عنتًا في إقناعهم بتقسيم تركة أبيهم حتى تحصل على نصيبها. وقد كان تصرفها هذا مناقضاً للقاعدة غير المكتوبة والتي تقول بأن على المرأة أن تقنع بما تُمنح وليس لها أن تبحث عن نصيبها. وهكذا، فبالرغم من أن بنات الأسر الثرية عادة ما تمنحن جزءًا من أنصبتهن في التركة، إلا أن المتوقع هو ألا يثيروا الموضوع من تلقاء أنفسهن. وقد أقدمت خولة على ذلك لأنها كانت قادرة على ذلك، إلى جانب وجود ضرورة ملحة دفعتها للقيام به، فهي، كامرأة عاملة في الأربعينات من عمرها ولها بيتها ودخلها الخاص، لم تكن شديدة الاعتماد على أخوتها وربما لن تحتاج إلى اللجوء إليهم في أوقات الشدة. ومع ذلك، فالعامل الأساسي الذي دفعها للتحرك هو احتياجها لتأمين مستقبل ابنتها.

عزباء ومسنة: الحق في السكنى والرعاية:

تجد المرأة المسنة العزباء نفسها في وضع خاص، فيما يتعلق بالملكية والميراث. فبالرغم من أن معظم من استطعن تركن بيوتهن القديمة في نابلس، فإن هناك عدداً من تلك البيوت القديمة لا تزال تسكنها مسنات فقط. وأحيانًا ما تعيش المرأة وحدها، وفي معظم الأحيان تعيش امرأة مع ابنتها أو أختين معًا. «الست سلوى»، هي إحدى المسنات، في أوائل الستينات من عمرها، اللائي تعشن بمفردهن في المدينة القديمة في نابلس. تنتمى «الست سلوى» إلى أسرة حرفيين، فهي ابنة مالك ورشة صغيرة، بدأت في العمل كخياطة وهي لا تزال فتاة صغيرة. وفي فترة تالية تولت أيضًا مسؤولية رعاية طفل أحد أخوتها ثم إزدادت مسؤولياتها عندما مرضت أمها. في ذلك الوقت كان أخوتها قد تزوجوا جميعًا وتركوا البيت. «تركت زوجاتهم أمي لحالها» بعبارة سلوى.

وقد تدهور وضع «الست سلوى» كخياطة عندما انهارت حرفة الخياطة الحرة بعد الاحتلال الإسرائيلي في عام 1967. بيد أن ما تسبب في هجرها لمهنة الخياطة بشكل نهائي كان مأساة شخصية، وهي موت ابنها بالتربية في الحرب الأهلية في الأردن سنة 1970، وعندما ماتت أمها بعد بضع سنين (وكان أبوها قد توفى قبل ذلك بعدة سنوات) قررت أن تعيش بمفردها في بيت الأسرة. بيد أن هذا الوضع لم يسعد أخوتها لخشيتهم أن يلومهم الناس بزعم عدم رغبتهم في رعاية أختهم. ولذلك انتقلت للعيش في بيت أخيها الأكبر لفترة من الزمن، ولكن «زوجته لم تحتمل الوضع» على حد تعبيرها. فقد شعرت «الست سلوى» بسوء معاملتها وأنها لم يكن لها إلا قليل من احترام الخصوصية. وبعد أن وقعت مشاجرة عادت إلى بيت الأسرة القديم والذي تفضله كثيرًا. وبالرغم من استمرار غضب أخوتها منها لفترة من الزمن ورفضهم الإنفاق عليها فإن الجميع قبل الوضع في النهاية وعادت مياه علاقتها مع أخوتها إلى مجاريها. ولم تفكر أبدًا في المطالبة بنصيبها في الميراث، ولكنها حصلت على سواري أمها الذهبيين.

وتشير مطالبة الست سلوى ببيت الأسرة وحصولها عليه إلى اختلاف بنية ممارسات الميراث المتعلقة بالمرأة المسنة العزباء عنها في حالة المرأة المتزوجة. تقع على الأخ مسؤولية شرعية تتمثل في الإنفاق على أخته غير المتزوجة التي ليس لها من أسباب رزق خاصة بها، ومساهمة الأخ في الإنفاق على أخته يصعب تمييزها، بمعنى ما، عن فكرة الوفاء التدريجي بنصيبها في الميراث. وإذا ما نشب توتر، فهو عادة ما ينصب على إعالة الأخ لأخته وليس على الميراث. على أن المرأة المسنة العزب عادة ما يكون لها حق انتفاع قوى في بيت أبيها. ومع تزايد شيوع انتقال الابن بعد زواجه إلى بيت خاص به، أصبح الحال الأنسب للجميع هو بقاء الابنة المسنة غير المتزوجة في بيت أبيها. وبالرغم من القرب الشديد الذي قد تكون عليه الروابط العاطفية بين الأخت وأخيها، ومن أن الأخت قد تكون كلمتها مسموعة في بيت أخيها أكثر من زوجته في السنوات الأولى من الزواج. إلا أن هذا الوضع يميل إلى التبدل بمرور الوقت عندما يصبح أبناء زوجة أخيها كباراً. وقد سمعت أكثر من مرة امرأة مسنة تحذر فتاة مترددة في الزواج من أنها قد ينتهى بها الأمر في بيت أخيها كخادمة لزوجته. وهكذا، فبالرغم من أن المرأة المسنة غير المتزوجة عادة ما لا تطالب بنصيبها في الميراث، إلا أن مطالبتها ببيت أبيها تكون شديدة القوة وعادة ما تكون ذات أهمية محورية بالنسبة لها.

علاقة خاصة:

المرأة وأمها والذهب:

في منطقة جبل نابلس، عادة ما تكون فرصة المرأة في الحصول على الذهب أكبر من فرصتها في الحصول على نصيبها في الأرض. لقد أخبرتني شابة عزباء قروية في منتصف

العشرينات من عمرها وتعمل مدرسة في نابلس بأنها ترغب في التنازل عن حقها في الأرض لأخوتها لأنك " لن تعرفي أبدًا متى ستحتاجين إليهم" ولكنها ستأخذ ذهب أمها. والواقع أنها كانت تتوقع أن تبيع أمها بعض الذهب في القريب وتعطيها المال لتشتبر به سيارة مستعملة لنفسها فتستطيع الذهاب لبيت الأسرة على نحو أكثر انتظامًا.

ومع ذلك فطبيعة الملكية ليست هي التي يدور عليها الأمر، ولكنها العلاقة بين المورِّث والوريث. فالذهب يورث في معظم الأحوال من الأم، ونظرًا للعلاقة العاطفية القوية التي تربط الأم بابنتها فمن المعتاد أن تعين الأم ابنتها فتهبها بعضًا من ذهبها أثناء حياتها. وقد يكون ذهب المرأة، في الحقيقة هو الملكية الوحيدة المتاحة في الأسر الأفقر، وبالتالي لا يمكن في كل الحالات أن يؤول للبنات، بيد أن الأم، في نابلس وفي المناطق الريفية على حد سواء، كثيرًا ما تهدى ذهبًا لابنة تشعر بمسؤولية خاصة نحوها أو بقرب خاص معها، ابنة أجلت زواجها لترعى أمها المسنة على سبيل المثال. وحتى لو لم تفعل ذلك في حياتها، كما حدث في حالة الست سلوى، فهذه الرابطة الوثيقة بين الأم وابنتها تعطى المرأة حقًا خاصًا في تركة أمها، والتي عادة ما تتمثل في الذهب. بهذا المعنى يبدو حرمان المرأة من ذهب الميراث أصعب بكثير من حرمانها من أية نوعية أخرى من الملكية.

المطالبة بحقوق الملكية:

علامة على الضرَّاء:

عندما تطالب امرأة متزوجة من أسرة قليلة الأملاك بحقها في التركة، فعادة ما يكون ذلك دليلاً على مرورها بأزمة شديدة. وفي بعض الحالات يكون الزوج هو الذي يضغط على زوجته للمطالبة بنصيبها، فلا تصدر في ذلك عن مبادرة منها. والحقيقة أنها قد تقدم على ذلك على خلاف رغبتها هي. وتروى القصة التالية حالة واحدة من بعض نساء «البلد» طالبن بنصيبهن:

أراد زوج هذه المرأة أن تحصل على أرضها لأنه تشاجر أحد أخوتها. وتحت ضغطه شعرت أنها مكرهة على الإقدام على ذلك، وهو ما دمر حياتها. كان أخوتها على علاقة طيبة معها، واستمروا في تقديم الهداية لأخواتها الأخريات اللائي لم تطالبن بنصيبهن، لكن في حالتها، وبعد أن دفعوا لها ثمن الأرض نقدًا، قطعوا علاقتهم معها. وكان لذلك أثره السيئ عليها فسقطت مريضة ولم تر تمام الشفاء من مرضها أبدًا. ولم يرعها زوجها حق الرعاية وأنفق أموالها، ثم تركها في النهاية لحالها.

وبالرغم من كثرة اللوم الذي يوجه للمرأة التي «تأخذ أملاكًا من أخواتها»، إلا أن المجتمع يتغاضي عن مطالبة الابنة بنصيبها في ظروف معينة. فلا تلام الابنة التي تطالب بحقوقها لو أساء الأخوة معاملتها وأهملوها ولم ينفقوا عليها. ومع ذلك، فحتى في ظل تلك الظروف، لا تقدم على تلك الخطوة إلا قلة من النساء. ومن ناحية أخرى. فالابنة التي ليس لها أخوة يختلف وضعها اختلافًا كبيرًا فيما يتعلق بتركة أبيها (انظر أيضا 67:ـ 1960 Grangvist 1931: 76ff; Rosenfeld). ومن المقبول اجتماعيًا في جبل نابلس أن تطالب مثل تلك الابنة بنصيبها وعادة ما يفعلن ذلك. بيد أن محاولاتهن لا تكلل دائمًا بالنجاح. وتوضح ذلك قصة أم عبد الرحيم، وهي أرملة فقيرة تعمل عاملة نظافة في مستشفى نابلس.

مات أبو أم عبد الرحيم وهي طفلة، وكان من صغار ملاك الأراضي في قرية «ن».

ونظراً لزواج أمها بعد موت أبيها، فقد أخذها عمها في قرية «ن» هي وأختها. وعندما بلغت الثانية عشر من عمرها زُوجت لرجل من المجدل بالمنطقة الساحلية بفلسطين. وبعد بضع سنوات وعندما اندلعت المعارك في عام 1947/ 1948كان عليهم أن يفروا من المجدل فذهبوا إلى «ن». وفي ذلك الوقت كان عمها قد استولى على أرض أبيها. وتشدد أم عبد الرحيم على أنه «لم يرد أن يعطينا أي شيء منها، ولم يكن لدينا شيء. سمح لنا فقط بأن نعيش في البيت القديم». كانت صغيرة ومعها زوج لاجئ، فلم تشعر بأنها في وضع يسمح لها بتحدى عمها. وفي تذكرها لتلك الأيام، تؤكد أم عبد الرحيم على مدى صعوبة الوضع آنذاك. «ذهب زوجي إلى كل مكان بحثًا عن عمل. وعشنا لفترة قصيرة في وادي الأردن نعمل كمزارعين بالمشاركة، ثم عمل زوجي لعامين في الكويت، وبعد ذلك عشنا لفترة مع أبنائنا الثلاثة في الضفة الشرقية حيث عمل في تقطع الأحجار». وعندما لم يعد زوجها قادر على هذا العمل عادا إلى «ن» وحاولت أم عبد الرحيم وأختها أخيرًا الحصول على نصيبهما في أرض أبيهما. وتقول: «كان ذلك بعد عشرين سنة من وفاته. في البداية رفض عمي رفضًا قاطعًا. ولكن حاولنها إقناعه بواسطة آخرين، وفي النهاية، وبعد كثير من المشاكل، حصلت أنا وأختى على ربع أرض أبينا، بالرغم من أننا يحق لنا أكثر من ذلك».

مثل هذه الحالات شائعة إلى حد كبير. فلو حصلت ابنة، ليس لها أخوة، نصيب من تركة أبيها، فعادة ما يكون أقل بكثير من حقها الشرعي. فأم عبد الرحيم، على سبيل المثال، لم يكن عليها فقط أن تنتظر لسنوات عديدة قبل أن تحصل على الأرض، ولكنها أيضًا لم تحصل على نصيبها كاملاً.

إن للابنة التي ليس لها أخوة أسباب وجيهة للمطالبة بأرضها. فقد تعتقد، وكثيراً ما تكون محقة في ذلك، أن أعمامها سيكونون أقل اهتماما برخائها وأقل قابلية للاعتماد عليهم في الإنفاق عليها مما قد يكون عليه أخوتها. وبالتالي، فبالرغم من أن زوجها هو الذي يستفيد في العادة من ميراثها، إلا أن حصول المرأة غير ذات الأخ على نصيبها قد يظل أيضًا استراتيجية حكيمة. ويقر المجتمع بالوضع الإشكالي لمثل تلك الابنة فلا تلام لمطالبتها بنصيبها، بينما تلقى اللائمة على الرجل الذي يحاول أن يحرم بنات أخيه من ميراثهم في العادة. ومع ذلك فمن الصعوبة بمكان أن تكون لها سيطرة فعلية على أملاكها. فلو كانت متزوجة فعادة ما سيتجاهل عمها، والذي يكبرها في العادة بسنوات عديدة، مطالبتها بنصيبها، ويتوقف حصولها على أي شيء إلى حد بعيد على وضع زوجها في المجتمع. أما لو كانت لا تزال عزباء، فيصبح عمها، ليس فقط حاجبها في الميراث، ولكن وكيلها الشرعي في الزواج أيضًا. وحتى يتحاشى أي مشاكل في المستقبل حول التركة قد يحاول تزويجها لابنه، فلا تخرج الأرض بذلك للغرباء. وكما لاحظ «جرانقفيست» في «أرتاس»، تستطيع الابنة التي لا أخ لها أن ترث، ولكن عليها أن تتزوج من العائلة «حتى يُمنع حصول غريب على أملاك وميراث العائلة»؛ والواقع أن هناك عددًا متفاوتًا من الفتيات من غير ذوات الأخوة تزوجن من أبناء عمومتهن (78 ;76:ـ 1931). هذا النوع من تزاوج أبناء العمومة هو أيضًا أكثر أشكال الزواج القسرى الأكثر شيوعًا في باقي مناطق الضفة الغربية، للرجال والنساء على السواء. فقد يكون على الرجل أن يتزوج امرأة تكبره بعدة سنوات لمجرد الحفاظ على الأرض، وهو ما قد يؤدي به فيما بعد لاتخاذ زوجة ثانية.

الأرامل والأبناء والإنتاج الزراعي:

ترملت أم ربحى عام 1976 عندما قتل الجنود الإسرائيليون زوجها عند نهر الأردن عندما كان يحاول العودة من عمله في الكويت إلى أسرته في الضفة الغربية. ولكونها في السابعة والعشرين من عمرها آنذاك ولها ابن في التاسعة من عمره وثلاث بنات يصغرنه،

لم يكد يكون هناك من شك في أنها ستمكث مع أبنائها في بيت زوجها.وبالرغم من أن علاقتها مع حماتها في حياة زوجها كانت تشهد بعض التوتر بين الحين والآخر، إلا أنها أشارت إلى أنها تربطها بحماتها علاقات أسرية قوية، فهي وزوجها ينحدران من نفس الجدود كما أن أخاها متزوج من أخت زوجها. وقد بذلت هي جهدًا كبيرًا حتى تسير الأمور على ما تحب. فقد ساعدت زوجها على الادخار حتى يستطيع بناء بيت منفصل عن بيت أبيه فأقرضته بعضًا من مالها ليصرف منه على الأرض كما كانت تزرع الأرض بنفسها. وعندما ترملت لم ير أحد أن عليها أن تترك بيت زوجها. وكان لحميها ما يكفي من الأرض وكان لابنها أن يرث نصيب أبيه فيها. واستمرت في زراعة الأرض واستمر أهل زوجها في الإنفاق على البيت. وحتى تقلل من اعتمادها عليهم بدأت تعمل خياطة، كما كانت تتلقى مساعدات من أخيها في الكويت والذي كان في سعة من العيش وكان يرسل لها الكثير من الهدايا.

عند الأرملة، أكثر منه حتى عند الابنة، المهم فعلاً هو العلاقات الاجتماعية وليس الحصول على الأملاك. فالأرملة عادة ما يهمها الاحتفاظ بأبنائها أكثر من الاهتمام بالحصول على حقوقها في تركة زوجها. وعندما كان دخل الأسرة لا يزال يعتمد على الزراعة بشكل أساسي كانت أهمية عمل المرأة معترفًا بها وكان ينظر للأبناء على أنهم مورد رزق. وإذا ما تنازلت أرملة ريفية عن أبنائها، فلا يكون ذلك إلا لأن أهلها يطلبون منها العودة لبيت أبيها، خاصة إذا كانت صغيرة في السن حيث قد يخشون على سمعتها ويرغبون في زواجها مرة أخرى. وما لم تتزوج من أخي زوجها فقد لا يسمح لها أهل الزوج بالاحتفاظ بالأبناء، وقد تجبر قانونًا على التنازل عنهم.

وفي حالة أم ربحى لم يثر موضوع زواجها من جديد حيث إن علاقات القرابة مع أهل زوجها كانت كثيرة ووثيقة، كما أن زوجها كان قد بدأ بالفعل في بناء بيت مستقل، والأهم أنها لم تكن شابة وكان لها ولد يرث أملاك أبيه. وفي مثل تلك الحالات، فإن تركة الزوج، ما لم يكن له أبناء زوجة أخرى، تبقى بغير تقسيم لفتر طويلة، وحتى لو تنازلت الأرملة عن نصيبها لأبنائها، فيبقى لها وضع مستقل نسبيًا تكفله لها سيطرتها عمليًا على الأرض. وفي الأسر التي تعتمد على الزراعة تستطيع الأرملة أن تقوم بجانب كبير من العمل بمفردها، كما تستطيع أن تطلب مساعدة أقاربها أو أهل الزوج من الرجال في الأعمال التي تتطلب رجالاً للقيام بها. وبالرغم من أن ذلك قد يعني، عمليًا، أنها ستكون آخر من يتلقى المساعدة، فإنها ستحتفظ مع ذلك باستقلالية أكبر مما كانت لها في حياة زوجها. وليس على هؤلاء الرجال من التزام شرعي بالإنفاق عليها بمجرد أن يكبر أبناؤها، بيد أن العلاقة بين الأم وأبنائها عادة ما تكون على قوة كبيرة عاطفيًا وأدبيًا. ومن غير المعتاد في مثل تلك الظروف أن يطلب منها أهلها العودة، وإن فعلوا فمن غير المتوقع أن تستجيب لهم.

أما وضع الأرملة الشابة التي لها بنات فقط، فهو شديد الاختلاف وتكتنفه الكثير من المشاكل، فهو وضع مليء بالتوترات والنتائج التي لا يمكن توقعها. فبالرغم من أن الأرملة نفسها تفضل في العادة البقاء مع بناتها ورعايتهن، إلا أن مستقبلها هي يبقى غير آمن، فسوف تتزوج البنات فتصبحن، في العادة، غير قادرات على الإنفاق عليها ورعايتها. وليس على أخوة زوجها المتوفى من التزام بالإنفاق عليها وقد يسلبونها وبناتها حقوقهن في التركة. وقد يحثها أقاربها على العودة لبيت أبيها ولكن ليس عليهم أيضًا من التزامات تجاه بناتها. وقد يضغطون عليها لتتزوج مرة أخرى، وهو وضع شديد المشقة عاطفيًا عليها وعلى بناتها. وتوضح خشية المرأة غير ذات الولد من مثل هذا المستقبل، حالات النساء

اللائي تشجعن الزوج على الزواج من أخرى ليرزق منها بالولد حتى لا يصبح لأخوة الزوج حق في أملاكه وتجد بناتها أخوة أنصاف أشقاء لحمايتهن.

عبء النفقة:

حتى الأبناء الذكور لا يضمنون دائمًا استطاعة الأرملة البقاء مع أبنائها، كما توضح قصة «نزهة». ترملت نزهة– وهي من أسرة تنتمى للطبقة المتوسطة الدنيا- سنة 1983، وكانت في السادسة والعشرين من عمرها، وأمًا لأربعة من الأبناء الصغار. وقد كانت على وفاق تام مع زوجها الذي كان يمتلك حانوتًا صغيرًا ويكبرها بخمسة عشر عامًا، ولكنها لم تكن على وفاق مع حماتها الأرملة والتي كانوا يعيشون معها. وعندما مات زوجها فجأة تصاعدت الأمور بسرعة. فبالرغم من أنها كان لها أربعة أبناء إلا أن أهل زوجها قالوا لها إنها ليس لها حقوق لأنها لا تزال شابة وقد تتزوج مرة أخرى فتذهب التركة لزوجها الجديد، على حد تعبيرهم. وبالرغم من أنها أكدت لهم على تكريس حياتها لأبنائها بتنازلها عن حقوقها في الميراث لهم، إلا أن ذلك لم يشفع لها. ورفض أهل الزوج مساعدتها وأرادوا أن تعود لبيت أبيها. وانزعج أبيها بدوره وطلب منها أن تعود لبيته، ولكن على أن تترك الأبناء خلفها، فهو على استعداد للإنفاق عليها، ولكن ليس عليه من التزام في رعاية أبنائها. ولتحاشي هذا الوضع، حاولت نزهة في البداية أن تدير حانوت زوجها في منطقة السوق بدون مساعدة من أقاربها أو أهل زوجها الذكور، ولكنها لم تنجح في ذلك. ثم عادت لبيت أبيها والذي قبل في النهاية ببقاء الأبناء معها بعد أن هددت بالانتحار. ولكن لأن أبيها لم يعطهم شيئًا جعل حياتهم جحيمًا انتهى بها الأمر إلى الزواج.

وحتى لو كانت حالة نزهة– وهي أم لأربعة أبناء أُجبرت على نحو ما على الزواج مرة أخرى– حالة استثنائية، إلا أنها توضح المشاكل التي قد يتعين على الأرملة في المدينة أن تواجهها. فبسبب التفرقة بين الجنسين في العمل، عادة ما يتدهور الوضع الاقتصادي للأرملة في الحضر بشكل كبير، بل قد يصبح أسوأ من وضع نظيرتها الريفية (صاحبة الأملاك). ففي ظل الاقتصاد النقدي في الحضر عادة ما لا تستطيع الأرملة القيام بعمل زوجها حرفيًا كان أو تجاريًا، ولو حتى بشكل جزئي. في نفس الوقت وباستثناء اللائي تعملن موظفات، فليس هناك أمام المرأة إلا القليل من الأعمال البديلة التي يكفي دخلها للإنفاق على أسرتها. ومن هنا، ففقد الزوج يعني حرفيًا فقد العائل، وقد يجبرها ذلك على الاعتماد على الصدقة والهبات. ومع النظر إلى الأرملة وأبنائها على أنهم عبء اقتصادي، يُلزم كل من له صلة نفسه بمن من هو ملزم بنفقته فقط، فيرفض أهل الزوج الإنفاق على المرأة ولا يرغب أبوها في الإنفاق على أبنائها. وفي ظل تلك الظروف يصعب عليها أن تصمد حتى يكبر الأبناء ويستطيعوا الإنفاق على البيت.

وبالرغم من أن الأرملة الريفية كان وضعها في السابق أقل اعتمادًا على الآخرين على الأقل بالنسبة لمن تستطيع أن تبقى مع أبنائها، إلا أن التغيرات الاجتماعية– الاقتصادية قد أثرت عليهن أيضًا. ففي حالة الأرملة «ذات الأملاك» والتي لها أبناء لا يتمثل السؤال الأساسي فيما إذا كانت ستحصل على حقوقها الشرعية أم لا، ولكنه يتمثل بالأحرى في كيف تستطيع أن تدير هذه الممتلكات. فعندما كان الإنتاج في المناطق الريفية يتجه لتوفير احتياجات الاستهلاك المحلى فقط كان الأمر أيسر على المرأة الريفية منه على الحضرية، حيث كان تقسيم العمل على أساس الجندر أقل صرامة في القرية وكانت معظم السلع الاستهلاكية تنتج في البيت. ولكن تدريجيًا، أصبح من المستحيل الاعتماد على زراعة الأراضي شبه الجافة وحدها، كما أصبح سكان الريف أيضًا أكثر اعتمادًا على تحويلات العاملين في الخارج. والنتيجة أن وضع الأرملة الريفية أصبح أضعف بكثير وأقرب شبهًا

بوضع الأرملة في الحضر. وأصبح فقد الزوج بالنسبة للمرأة الريفية أيضًا يعني فقد العائل، وأصبح الترمل مرادفًا للفقر.

تعقيدات السلطة والملكية:

اقترحت في هذا الفصل أن نحول تركيزنا من طبيعة الملكية الموروثة إلى وضع المرأة الوارثة. وتدل المادة التي قدمناها هنا على أننا، حتى نفهم استراتيجيات ميراث المرأة، فمن المهم أن تركز على شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية بين الجنسين: الوضع بالنسبة للأقارب من ناحية التراتب الاجتماعي والحالة الزوجية وتقسيم العمل. كما أن وجود أو غياب ورثة حاجبين أمر محوري في تحديد ما إذا كانت المرأة ستحجم عن المطالبة بنصيبها في الميراث أم لا. وأكثر المهتمات بالمطالبة بنصيبهن من البنات من غير ذوات الأخوة (وأمهاتهن المترملات). وتعتبر الابنة المنتمية لأسرة ثرية صاحبة أفضل فرص في الحصول على بعض ميراث أبيها، بينما تتمسك المرأة المسنة العزب بحق انتفاعها ببيت أبيها.

هناك نقطة أخرى أثرناها في المقدمة، وهي تلك المتعلقة بالعلاقة المفترضة بين الملكية السلطة. فالمؤرخون، على وجه الخصوص، والذين يمتلكون- بفضل المصادر المتوفرة لديهم- معلومات عن الملكية أكثر من تلك التي تخص المرأة أو دوافعها، عادة ما يعتبرون الملكية مؤشرًا على وضع مستقل نسبيًا وتجسد للسلطة. وتشير المادة التي عرضناها هنا إلى تعددية معانى ميراث الأملاك، وتعضد رأينا بتعديل افتراض وجود علاقة إيجابية بين السلطة والملكية.

فالحصول على الحقوق في الملكية لا يدل بالضرورة على السلطة. فبعض النساء تحصلن على جزء من أنصبتهن بشكل تلقائي لأنهن من أسرة حضرية ثرية، ولأن إعطاء الأخ لأخته يعلى من شأن الرجل، ولكن لا يفترض أن تسأل هي عن حقوقها. وفي تلك الحالات يعبر حصول المرأة على أملاكها عن وضعها الطبقي. وقد ترث أخرى لأن زوجها ضغط عليها بشدة للمطالبة بنصيبها. مثل تلك الوارثات لا ينتظر أن تفقدن دعم ذلك الأهل، ولكن ينتهي بهن الأمر في وضع أضعف أمام الزوج وأهله، وليس في ذلك أي تعبير عن السلطة. وعلى الجانب الآخر هناك نساء تحاولن أيضًا المطالبة بنصيبهن لأنهن تجدن أنفسهن في وضع شديد الضعف، مثل الابنة التي ليس لها أخوة.

وفي نفس هذا الاتجاه، فبينما لا تشير المطالبة بالحق، بالضرورة، إلى القوة لا يعني الأحجام عن تلك المطالبة، بالضرورة، التنازل عن كل حق فيها. وقد تختار الابنة تلك الاستراتيجية الأخيرة نظرًا لارتباطها العاطفي بأهلها أكثر فتشاركهم بذلك رخاءهم. فالمرأة، باعتمادها التام عليهم في أمنها الاجتماعي- الاقتصادي، قد يكون من الحكمة أن تفعل ذلك حتى تؤكد على التزاماتهم نحوها. إن عدم المطالبة بالحق في الميراث، ينظر إليها من الزاوية التاريخية، على أنها استراتيجية أفضل الممكن. ومنذ الخمسينات، ومع التزايد السريع في هجرة الرجال للعمل بالخارج وتهميش الزراعة، ازدادت مسؤولية الرجل كعائل واعتمادية المرأة كمستهلك. ومع التركيز على العلاقة الزوجية أكثر من علاقة القرابة، أصبحت المرأة تعرف بشكل متزايد بأنها زوجة أكثر من كونها ابنة أو أختًا. وتحتج النساء بأنهن لا تطالبن بحقوقهن في الميراث لأن الأخ عليه أن ينفق على بيته، ولكنهن تشرن أيضًا إلى أنهن تفضلن ذلك لأنه يمكنهن من استدعاء الأقارب للمساندة في مواجهة الزوج. ولو كانت المرأة قد فضلت بالفعل العلاقة الزوجية، لكانت أخذت نصيبها من تركة أبيها وأعطته لزوجها الذي ستتحسن بذلك سلطته كزوج. بهذا المعنى، فالتسمك باستراتيجية الإحجام عن المطالبة بالميراث يمكن أن ينظر إليه على أنه أفضل

خيار متاح في محاولة لإحداث توازن دقيـق، تحـاول فيـه المـرأة أن تهـيئ أفضـل مسـاحة ممكنة للمنـاورة في نظـام جنـدر معين. بيـد أن ذلـك يجعـل المـرأة معتمـدة على أقاربهـا الذكور الذين قد يتبين فيما بعـد أنهم لا يعتمد عليهم، وتقـل إمكانية هذا الاعتمـاد مـع تغـير أشكال اكتساب الـرزق الـتي تشـجع الاعتمـاد بشـكل أكـبر على روابـط الزوجيـة. وهكـذا، فتحويـل التركـيز من الملكيـة كمـورد مـادى إلى الملكيـة كعلاقـة اجتماعيـة بين الجنسـين تساعدها على النفاذ إلى تعقيدات العلاقات بين الملكية والسلطة والجندر.

الهوامش:

(*) هذا فصل من كتاب

Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990 by Annelies Moors. Cambridge Univ. Press.

نرجو من قرائنا الرجوع للكتاب للحصول على قائمة المراجع.

ترجمات

الصعوبات التي يواجها الآباء عند المشاركة في رعاية الأبناء(*)

بقلم: كاثلين جيرسون

ترجمة: رانيا الشباسي

يقول «كارل» عامل بالمرافق 34 عاماً

"العمل ضرورة ولكن قضاء الوقت مع عائلتي يعني لي الكثير، فأنا لا أتصور حالي لو لم تكن لدى عائلة ولذلك أقول المال ليس وحده مقياس الغنى. فعندما أنظر إلى ابنتي أشعر أن «عائلتي هي كل شيء».

نتيجة للحالة الاقتصادية وتعنت رؤساء العمل أصبحت وظيفة الوقت الكامل حتمية لا غنى عنها وبالتالي أصبح تواجد الآباء المستديم بالمنزل من الأشياء المستحيلة بالنسبة لمعظم الرجال. أما الوظائف التي يتمكن من خلالها الشخص من العمل لنصف الوقت فقط، فهي قليلة وخاصة في المهن التي يهيمن عليها الرجال. يشكو «أرثر»، عامل بالوقاية الصحية متزوج ويخطط لإنجاب طفل:

" لو كانت الحالة المادية تسمح لفضلت أن أقضى وقتًا أطول مع طفلى. هذا أكثر أهمية بالنسبة لى، فأنا أفضل أن أعمل ٢٥ ساعة أو أربعة أيام في الأسبوع وأن أقضى ثلاثة أيام مع عائلتي ولكن معظم الوظائف لا تتيح ذلك.

ولكن حتى لو أتيحت فرصة العمل لنصف الوقت فعادة ما يحتاج الآباء لراتب وظيفة الوقت الكامل. «لو»، عامل بالصرف الصحي، اختار أن يعمل ليلاً حتى يتمكن من قضاء النهار مع طفلته الصغيرة ولم يقبل براتب أو مزايا أقل:

لو توافر المال لفضلت البقاء بالمنزل. فأنا أفضل أن أقضى الوقت مع طفلتي ذات الثلاث سنوات. ولكن معنى ألا أعمل أن يقل الدخل وأصبح غير قادر على تلبية احتياجات أسرتي. أما إذا عرض على نفس الراتب مقابل ساعات أقل من العمل فمن الغباء أن لا أقبل بذلك.

ويقول «دين» سائق بهيئة النقل العام مؤيدًا، أن التزاماته المادية لا يمكن أن تأتى خلف التزاماته التربوية:

نحن دائمًا ننتهى إلى نفس الشيء: أنا أود أن أقضي وقتًا أطول مع أطفالي ولكن ما فائدة الوقت لو لم يكن لدى المال. لو أجد وظيفة لنصف الوقت، مع ضمان المال الكافي، يكون ذلك حلاً رائعًا.

بما أنه كان على الآباء الذين يرغبون في المشاركة في رعاية وتربية أطفالهم القيام بالاختيار الصعب بين المال والوقت، فكان عليهم، مثل الأمهات، أن يضيفوا الاهتمام

بالأطفال إلى مهام العمل لوقت كامل في نفس الوقت الذي يرفض رؤساء العمل، بشكل عام النظر إلى مسئوليات الآباء والأمهات، على حد سواء كحاجة أو حق شرعى ([1]). فنادراً ما ينظر إلى إجازة رعاية الأطفال كحق شرعي للآباء رغم الاعتراف بها رسميًا. يود كثير من الآباء أن يأخذوا إجازات من العمل ولكنهم عادة ما يخشون فقدان وظائفهم ([2]). وبالرغم من أن رؤساء العمل يعتبرون المرض عذراً مقبولاً، فهم لا ينظرون لرعاية الأطفال نفس النظرة والرسالة التي تصل العاملين من جراء ذلك أن المرض لا يمكن تجنبه أما الأبوة أو الأمومة فهما شيء إرادي– أي دلالة على عدم الالتزام بالعمل. وعلى ذلك فإن أسلوب الحياة الحديثة يجعل الأبوة شيء يعرض مستقبل الرجل العملي للخطر، وبالتالي فإن اختياره للأبوة يعد بنفس خطورة اختيار المرأة للأمومة وهو الخطر الأكثر شيوعًا. أما عن «جوان» وهو محلل اقتصادى، فهو يعرف جيدًا أنه لا يمكن أن يتأخر عن عمله أكثر من بضعة أيام أو أسبوع على الأكثر وإلا يعرض وظيفته للخطر. ويقول عن إجازة رعاية الأطفال:

رغم أننى غير معترض عليها كحل إلا أنها حل غير واقعي، فمن الصعب أن أطلب من رئيسي في العمل أن أتغيب في أي وقت. عادة ما يكون على القيام بمهام معينة في مدة محددة. فسأخاطر بوظيفتي إذا ما تركت عملي لمدة شهرين أو ثلاثة.

ولأن كثيراً من أصحاب العمل لا يمنحون الموظفين حق اختيار تنظيم عملهم بطريقتهم الخاصة على مدى اليوم أو حسب طبيعة العمل، فكثير من الآباء يفضلون العمل الحر أو الأعمال التي يمكن مباشرتها من المنزل لضمان المزيد من المرونة والتحكم في تنظيم الوقت. كما تمنى «كريج»، وهو راقص سابق وموظف حاليًا، أن يوفق بين العمل ورعاية الأطفال من خلال أداء العمل بالمنزل:

أفضل ألا أكون مقيدًا بجدول أعمال مشحون من التاسعة صباحًا وحتى الخامسة يوميًا. كم أود أن أقوم بالاستشارات بالمنزل حيث أستطيع أن أكون بالقرب من عائلتي طوال اليوم. وعند الحاجة أنحى عملي جانبًا وأقوم بدور الأب.

ولكن حتى هذا الاختيار لا يسنح للكثيرين الذين يجب عليهم إيجاد الوقت لرعاية أطفالهم إلى جانب القيام بأعمالهم ([3]).

وتعوق طريقة تنظيم الحياة الأسرية تحقيق المساواة الكاملة، فمازالت عملية تربية الأطفال لا ترى كإنجاز بل وتعزل من يقوم بها ولا تجلب له التقدير، وهذا ما أدى إلى هروب كثير من النساء وقلل من دافع الرجال لتكوين أسرة. كما أوضح «راسل»، وهو محام وأب لطفلين، أن تربية الأطفال لا تنال التقدير الذي يناله العمل:

أشعر أن حياتي ستكون بلا معنى إذا لم أقم بأي عمل منتج، وهذا لا يعني أن تربية الأطفال ليست عملاً منتجًا، ولكنني لا يمكن أن أقوم بذلك طوال الوقت بالرغم من حبى لأطفالي، فلا يمكنني أن أقضي كل وقتى معهم.

وتربية الأطفال لا تلقى التقدير الكافي بل ولا تحس قيمتها على الإطلاق في بعض الأحيان. فبعكس المرتب أو اللقب الذي يحمله الموظف، فإن الوقت الذي يخصصه الآباء لرعاية

الأطفال أو النتائج التي يحققونها قليلاً ما تكافئ. ولذلك فنجد قليلاً من الآباء أمثال «مايك» على إستعداد للقيام بهذه المهمة:

لن يدرك أحدكم الوقت والمجهود الذي أبذله مع عائلتي. وكثيراً ما يستهزأ الناس بما أقوم به ولن يرضى أحد عما أبذله من جهد ووقت إلا أنا لأننى أعرف ما كنت أسعى للوصول إليه.

إن القوى التي تدفع النساء خارج المنزل أكثر بكثير من تلك التي تدفع الرجال خارجه. وحيث إن الوظائف العامة تفوق مثيلاتها الخاصة في القوة والمكانة الاجتماعية، فإن ذلك يدفع الرجال لرفض تولى الأعباء الأسرية كما يدفع النساء للعمل. وكذلك الحال مع ما يدفع النساء إلى إقتحام الوظائف التي يهيمن عليها الرجال ويجعل الرجال أقل إقبالاً على تلك التي تهيمن عليها النساء وبالإضافة إلى ذلك، فإن دخول النساء في تلك المهن التي يهيمن عليها الرجال يعرضهن للتحامل والتفرقة، فإن مشاركة الأب في تربية الأطفال مع زوجته أو توليه المسئولية بشكل أكبر تصمه في عالم يهيمن عليه النساء(4). ويحاول روجر تجنب السؤال الملح عن حياة أطفاله الذين يتولى هو تربيتهم:

لقد أصبحت أكثر انطوائية لأنني سئمت من شرح موقفي بالمنزل– ما لا يستطيع الأطفال استيعابه هو لماذا يعيش كل الأطفال مع أمهاتهم ويعيش أطفالي مع أبيهم ؟

كل هذه المعوقات أدت إلى رفض الكثير من الآباء، مثل الأمهات البقاء بالمنزل لرعاية الأطفال. حتى ولو أن خروج النساء لكسب العيش وبقاء الرجال بالمنزل لرعاية الأطفال بدا حلاً اقتصاديًا، فإنه لم يبد حلاً مقبولاً، فمثلاً «روبن»، وهو سمسار بالبورصة، لم يقبل أن يكون هو من يعتنى بالأطفال وخاصة أن ضعف آماله العملية لم يجعله في موقف يسمح له باحتمال أن يوصم بوصمة عار لكونه «رجل منزل». وبالرغم من تقاضيه راتبًا أقل بكثير من زوجته، فإنه اعتبر مجرد التفكير في البقاء بالمنزل لتولى المهام الأسرية «إهانة» قائلاً «أنا لا أشعر بالأمان في ترك العمل والقيام بدور «رجل المنزل».

بالطبع يرفض الآباء الذين يشتركون في تربية الأطفال ذلك التمييز الذي يواجهونه ويسعون دائمًا إلى أن يعاملوا بنفس الجدية التي تعامل بها الأمهات. ولكن ما جعل معركتهم عسيرة هو الشك السائد في قدرة الرجال على رعاية الأطفال. فيشكو «إريني» قائلاً:

أنا أؤمن بأن لي الحق في تربية أطفالي مثل زوجتي رغم التفرقة التي أواجهها من هؤلاء الذين يفترضون ويسلمون بأن الأم هي من ترعى الأطفال أمثال أطباء الأطفال، فهم يرفضون التحدث إلا مع زوجتي ويتجاهلونني حين ألفت نظرهم إلى أننى أيضًا أشارك في الاعتناء بطفلتي وكذلك في دار الحضانة، فهم دائمًا ينظرون إلى وكأنهم يتساءلون عن سبب حضوري مثل هذه اللقاءات وكأن الأمر لا يعنيني.

وعلى ذلك فإن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والمعتقدات السائدة هي ما جعلت مشاركة الأب في تربية الأطفال شيئًا صعبًا. فقد قلل انعدام المساندة سواء الخارجية أو الداخلية من، بل وقمع، رغبة كثير من الرجال، حتى من كان لديهم الحماس، للمشاركة في تربية الأطفال. ولولا وجود هذه الحواجز لتحمس كثير من الرجال لتربية الأطفال

واختاروا القيام بالمهام التي يقل إقبال النساء عليها حاليًا، كما تمنى "إرني" أن يتمتع بما لدى الأمهات اللاتي لا يعملن من اختيارات:

«فأنا لست من النوع الذي لديه مطامع أو أهداف وظيفية. لو لم يكن العمل ضرورة، لما اخترته. لكنى أفضل العمل التطوعي كالعمل في دار حضانة أو في مدرسة ابنتى. فكم أحب أن أخرج في رحلات مثل الأمهات اللاتي لا تعملن وأكون أكثر إيجابية ولكني لا أستطيع القيام بذلك.

وتكمن المشكلة في أنه في الوقت الذي يقل فيها الدعم الذي تتلقاه الأمهات اللاتي لا تعملن، فإنه لا توجد زيادة في دعم مشاركة الآباء أو قيامهم وحدهم بتربية الأطفال حتى يوقف انعدام التوازن المتزايد بين احتياجات الأطفال ومصادر دخل الأسرة. فكان على الآباء الاعتماد على المساعدة مدفوعة الأجر أو على الأقرباء أو حتى على الزوجات اللاتي يتحملن أعباء كثيرة بالفعل، حتى ولو لم يرغبن بذلك.

وأدت كل هذه المعوقات إلى زيادة العبء على الأمهات وجعلت من الآباء أبطالاً في أي مما يقومون به للمشاركة في تربية الأطفال. وتساعد المقارنة بالآخرين الكثير من الرجال على التخلص من شكوى النساء وتعوق أي فرصة للتغيير. كما يوضح "إرني":

ترى زوجتي أحيانًا أني لا أقوم بما يكفى، ولأنني أشعر بالعكس تمامًا وبأني أقوم بأكثر مما يجب على، فدائمًا ما أدعوها أن تسأل صديقاتها عما يفعله أزواجهن.

وبالتالي فكان على الآباء الذين يريدون تحقيق المساواه في المشاركة في تربية الأطفال مواجهة كل هذه الحواجز الدفينة. لقد أخمد الهيكل الاجتماعي سواء كان في العمل أو في المنزل حماس الكثير من الرجال للمشاركة الفعالة في رعاية الأسرة. وأدت قلة فرص الاختيار أمام الرجال إلى قلة الخيارات أما زوجاتهم، أو مطلقاتهم، أو حتى شركائهم.ولنا أن تخيل عدد الرجال الذين كانوا سيساندون الأمهات بالمشاركة الفعالة في تربية الأطفال لو تم التخلص من مثل هذه المعوقات أو بالأحرى استبدالها بالدعم الإيجابي لمشاركة الآباء في رعاية الأسرة.

الاستفادة من فقدان بعض المميزات

دوافع التغيير

رغم أن المساواة الكاملة لم تتحقق بعد، إلا أن الآباء خطوا بالفعل خطوات واسعة في الطريق إليها. وقاموا ذلك دون إجبار من أحد ولم يفعلوه من أجل منفعة الطرف الآخر، ولكنهم رأوا أن المقابل، ولو أنه غير معلن، مفيد. فمن المحتمل أن تكون الأبوة في حد ذاتها بالرغم من كل ذلك هي العائد– بما تمنحه من سعادة داخلية وإحساس قوي بالانتصار. كما يوضح «ريك»: فعلاقتي القوية بأولادي تجعلني سعيدًا وإحساسي بأن نجاحهم في المدرسة يرجع لوجودي بجانبهم وهم أصغر سنًا تزيد من هذا الإحساس. فعادة ما يكون هناك كثير من التفاعلات حتى يصل الآباء بأبنائهم إلى نهاية الطريق لأن يكونوا أطفالاً أصحاء يمتلئون بالحيوية.

وتزداد هذه المشاعر أهمية عندما يتعذر وجود طرق أخرى لإثبات الذات. فكم تمني «تود»، وهو عامل بناء تعذر عليه تحقيق حلمه بأن يكون ممثلاً، أن يوجه مواهبه لتربية ابنته بدلاً من وظيفته:

إذا كان حساب الإنسان في الآخرة على ما أنعم عليه به خالقه شيء حتمى، فأنا أود أن يكون لي تأثير حقيقي في حياة طفلتي الصغيرة.

إذا كان الأطفال مصدر الفخر لهؤلاء الذين لم تتحقق طموحاتهم في العمل، فإن المسألة ليست جينات متوارثة أو لقبًا عائليًا يمنحونه لهم. فإن ما يمنحه الآباء لأبنائهم من مشاعر ووقت هو الأكثر أهمية. «فكارل» الذي فضل أن يعمل في إصلاح المرافق حتى يستطيع رعاية ابنته عند عودتها من المدرسة، يرى أن «استثماره» الحقيقي هو ما تحققه ابنته من إنجازات وما تكتسبه من مهارات:

يثنى الناس دائمًا على ابنتى وأنا أيضًا أحظى بهذا الثناء، فأطفالنا هم جزء منا، نعلمهم أشياء مختلفة ونساعدهم على النمو حتى يستطيعوا تحقيق شيء. وفي النهاية هم انعكاس لنا.

وإذا ما منحت تربية الأطفال الرجال مجالاً آخر لإثبات ذاتهم في هذا العصر الذي تقل فيه فرص العمل بسبب الركود الاقتصادي، فإن الآباء الناجحون اقتصاديًا يستفيدوا أيضًا من المشاركة في رعاية الأطفال حيث إنها تحقق التوازن في حياتهم، التي بغير ذلك تقتصر على العمل فقط. واتخذ «شارلز»، وهو محامٍ وأب لطفل، من رعايته لطفله عذراً لكي يقلل من أعباء العمل:

فأنا أعمل ساعات أقل حيث إننى أتولى مهام أخرى، ولكنى أرى ذلك أفضل فأنا لا أريد كل ذلك العناء في العمل.

وتساعد مشاركة الآباء في تربية الأطفال أيضًا على الاستقرار في عصر تكثر فيه حالات الطلاق، وحتى من يحظون بالسعادة الزوجية من الآباء يرون أن أبناءهم حجر الأساس للاستقرار في عالم متقلب، يرونهم الرباط الوحيد الذي لا يمكن قطعه فيرى «فجوان» الذي قامت والدته بتربيته بمفردها، أن أولاده وليست زوجته هم السبيل الوحيد لرباط عاطفى دائم ويقول «ماذا يحدث لو أردنا أنا وزوجتي الانفصال بعد مدة طويلة من الزواج ؟ ولذلك أفضل أن يكون لدى أطفال».

وتساعد مشاركة الآباء في رعاية الأطفال أيضًا على إيجاد نوع من الدعم العاطفى بخلق رابط بين الزوج والزوجة. فنادرًا ما ترفض الأمهات مشاركة الآباء في العلاقات الجديدة التي تنشأ مع مولد طفل. ويتعجب «تيموثى» الذي يعمل بمستودع للقمامة في المدينة، من شكوى الآباء الذين لا يشتركون في تربية ورعاية الأطفال، عند مولد طفل جديد قائلاً:

هناك كتب كثيرة عن استياء الآباء من اعتناء الزوجة بالطفل أكثر منهم ولكني أراه نوع من الهوس فأنا أرعى طفلي مثلما تفعل زوجتي تمامًا.

وتساعد المشاركة في العناية بطفل جديد في تقليل إحساس الأمهات بالعبء والوحدة خلال فترة حرجة، تعتبر نقطة تحول في حياتهم الزوجية ([5]). كما تمنى كارلوس أن مشاركته في رعاية الأطفال تمنع الروح العدائية التي يمكن أن يحدثها عدم المساواة:

أعتقد أن رعاية الأطفال عبء لا يمكن لأحد الطرفين القيام به وحده. وإلا يحرق هذا الطرف. ويؤدي فقدان التجاوب بيني وبين زوجتي في النهاية إلى أن أكرهها وأكره أطفالي، فالطريقة الوحيدة لتجنب ذلك هي المشاركة في المسئولية.

وحيث إنه قد توصل الآباء إلى أن نجاح أي علاقة يعتمد على قدرة كل طرف على تلبية احتياجات الطرف الآخر، فإن هدم أي طرف لأحلام الآخر، بالامتناع عن المشاركة ماهو إلا انتصار زائف يؤدى إلى الانحدار. ويكبد الرجل عدم اشتراكه في رعاية الأسرة عناء يفوق ما تفرضه المشاركة من أعباء. ويوضح «كارل» سعادته بعدم اتباعه لأسلوب والديه قائلاً:

والداي يتبعان المدرسة القديمة. فأبى لم يلمس طبقًا قط، ولكنني أحب ما أفعله أكثر. فالطريقة القديمة ستؤدى إلى استياء ورفض المرأة في النهاية لأنها ستشعر أنها لم تتمكن من القيام بشيء خاص بها. أما زوجتي فلن تشعر بذلك لأنى منحتها حريتها. فهي تعمل ولم يكن عليها الوقوف حافية القدمين في المطبخ وهي حامل. لقد فعلت ما يجب على القيام به. وأنا أعتقد أنه على المدى الطويل سيظهر أثر ذلك فلو لم أفعل ذلك لتركتني زوجتي.

وبذلك تمنح مشاركة الآباء في الأعباء الأسرية طريقتين للتكيف مع المخاطر التي يواجهها الزواج في هذا العصر الذي يشيع فيه الطلاق بشكل عام فهي تعتبر مصدراً آخر للمساندة العاطفية في حالة عدم نجاح الرباط الزوجي. وأيضًا ساعدت على بناء علاقة لا يشوبها الحقد بالتخفيف من استياء الزوجات. في الحقيقة، هناك أدلة كثيرة على أن العلاقات التي تبنى على المساواة تفيد الزوجات والأزواج. لقد أوضحت إحدى التقارير أن الزوجات اللاتي يشاركن أزواجهن في الأعباء المنزلية، يعانين من معدلات اكتئاب أقل من اللاتي لا يشاركهن أزواجهن. وأوضح تقرير آخر أنه كلما زادت مشاركة الزوج في الأعباء المنزلية قلت احتمالات مطالبة الزوجة بالطلاق([6]).

ولن يكون الإشباع العاطفى والسعادة الزوجية هما فقط العائد. ولكن بموافقتهم على المشاركة في الأعباء المنزلية، هم أيضًا يشاركون في الأعباء الاقتصادية. فدخل المرأة يساعد الرجل على تخفيف عبء العمل لساعات طويلة أو البحث عن وظيفة إضافية "فويزلي" مثلاً يفضل قضاء الوقت بالمنزل على الالتزام بقضاء ساعات أكثر في العمل:

لقد منحت سيندي حرية البقاء بالمنزل دون عمل. ولكن ذلك يعني أن أبحث عن وظيفة إضافية أو أن أعمل ساعات إضافية، فهي تعلم أننى يمكن أن أقوم بذلك لكنها لا تريد حيث إننا نتمكن من قضاء وقت أطول بهذه الطريقة.

أيدت الأبحاث على المتزوجين والمطلقين رأي الآباء في أن مشاركتهم في الأعباء المنزلية تفيد الأطفال سواء على المدى القصير أو الطويل([7]) فيقول «لارى»:

بما أن طفلتنا تقضى مع كلينا وقتًا طويلاً، فهي لا تعتمد على أحد منا بالتحديد. فبالنسبة لها والدتها ووالدها شيء واحد. وأحيانًا أكون أنا الأم. فإنه من المفيد أحيانًا أن نتبادل الأدوار فهي لا تجرى لإحدانا بل لكلينا.

وودوا لو أن أبنائهم وبناتهم استطاعوا أن يحذوا حذوهم ليكتشفوا منهجًا أكثر مرونة لبناء حياتهم. وقال «إرنى» إن مشاركته خلقت جوًا أسريًا أفضل لابنته:

مشاركتي تعتبر نموذجًا جيدًا لابنتى فهي تراني أطبخ وأحاول أن أعلمها أن تخبز وهو شيء لطيف أن تتعلم كيف تخبز عن أبيها. فأنا آمل أن تعرف ابنتى أن الحياة مشاركة. وليست أدوارًا محددة مقصورة على كل من الرجل والمرأة.

وتمنى «إرني» أيضًا، مؤيدًا علماء النفس الذين يزعمون أن البنات مثل الأولاد يحتجن لأبيهن، أن مشاركته تساعد ابنته على الاعتماد على النفس. فالبنات والأولاد يتوحدون بشكل ما مع الأبوين. والبنات يتطلعن لآبائهن مثل أمهاتهن كنموذج للحياة([8]).

تربية ابنتى لها الأولوية في حياتي. فأنا أحاول أن أعدها لمواجهة الحياة. وأن أعرضها لمختلف الأشياء حتى تستطيع أن تجد ما تود تحقيقه. اتمنى أن تجد عملاً تحبه بحق وتسعى للنجاح فيه.

وقد توصل هؤلاء الرجال أيضًا إلى أن أبناءهم يستفيدون من مشاركتهم الفعالة في الحياة الأسرية. وذلك يتفق مع نتائج الأبحاث التي أثبتت أن أبناء الآباء الذين يشاركون في رعاية الأطفال هم أكثر قدرة على التعاطف([9]). ويعلق «ويلزى» قائلاً: إن أولادي يشعرون بالقرب من كلينا، فربما عندما يتزوجون يشاركون هم أيضًا في الشئون الأسرية.

وكما أنشأ هؤلاء الآباء عائلات على نمط مخالف لما نشأوا هم فيه، فلا يمكن لأحد أن يتكهن بالحياة الأسرية التي سيعيشها هؤلاء الأطفال في المستقبل. فلا يمكن أن يؤكد أو يضمن اعتقاد الآباء في أهمية ومميزات المشاركة في الأعباء المنزلية أن يفعل الأبناء نفس الشيء، ولكنه يضمن أن يقوى عندهم الإحساس بأهمية المساواة في بناء أي أسرة، وعلى ذلك فإن زيادة عدد الآباء الذين يشاركون مشاركة فعالة في الحياة الأسرية سيساعد الكثيرين على تقبل فكرة المساواة.

وبالرغم من ذلك يعتمد اتجاه الرجال لتحقيق مثل هذه المساواة على قدرتهم على تخطى العقبات التي تواجه أي رغبة في التغيير وعلى قدرتهم على مقاومة الضغوط الاجتماعية للخضوع للأعراف السائدة. فهؤلاء الآباء الذين حققوا المساواة كانت لديهم الرغبة واستطاعوا بالفعل مواجهة والتغلب على التوقعات والقيود الاجتماعية ورفض طرق الماضي. وهناك أسباب قوية تدعو إلى الاعتقاد بأن آراء واختيارات هؤلاء الرجال تعكس اتجاهًا سائدًا بين كثير من الأمريكيين الذين يسعون إلى مرونة أكثر وأعباء أقل في العمل. وهناك ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنهم حتى على استعداد أن يتخلوا عن بعض الكسب المادي في مقابل قضاء بعض الوقت مع عائلتهم. وقد ثبت في دراسة أجرتها مجلة «تايم» أن نسبة 56 ٪ من الرجال قبلوا أن يضحوا بربع راتبهم «لكي يقضوا وقتًا أطول ونسبة 45 ٪ أعربوا عن رفضهم أى ترقية يمكن أن تقلل عدد الساعات التي يقضونها مع عائلاتهم ([١٠]). ويعكس «كارل» هذا الاتجاه قائلاً:

إنه لمن العيب ألا يشعر الآخرون بما أشعر به. فأنا أفضل البقاء بالمنزل على العمل لساعات إضافية التي يتقاتل الناس عليها. فهم دائمًا يسألوننى «هل أنت غنى؟» وإجابتي تكون دائمًا لا، فيحتاج الشخص إلى مبلغ معين فقط لكي يعيش. فلو حدث أن صدمتك سيارة في الطريق. لا قدر الله لانتهى كل شيء فلا أريد أن ألوم نفسي «لماذا لم أقض وقتًا أطول مع عائلتي؟». هذا لن يحدث لي. فبإمكان المرء أن يتحكم في مثل هذه الأشياء.

وبالتركيز على مزايا هـذا الاختيـار وتجاهـل عيوبـه يسـتطيع الرجـال التغلب على الحـواجز الاجتماعية والفكرية التي تعوق تحقيق المساواة في تحمل الأعبـاء الأسـرية. فبـالنظر إلى التضحيات والمكاسب تحدث «لارى» عن المجموعة قائلاً: « لقد تخليت عن بعض الأشـياء بالطبع، ولكن التغير في أسلوب حياتي كان أفضل بنسبة 80 أو 90 ٪ ».

وبالرغم من قلة عددهم، فيوضح الآبـاء الـذين يؤمنـون بالمسـاواة كيـف يمكن للرجـال أن يكتشفوا ويكتسبوا مهارات تربية الأطفال ويجـدوا سـعادة في تطبيقهـا. وكـان على هـؤلاء الذين وجدوا دعمًا لما آمنوا به من مساواة أن يقومـوا باختيـارات طارئـة تمامًـا كمـا فعـل هؤلاء الذين لم يجدوه. وفي كلتا الحـالتين كـان من الممكن أن تـؤدى الظـروف المختلفـة إلى نتائج مختلفة. فليس من العجب أن يجد «ريك» طريقـه النـادر وغـير المتوقـع بمحض الصدفة:

أنا دائمًا متحفظ جدًا في أسلوب حياتي. وفكرة الزواج والإنجاب تتماشى مع هذا التحفظ. أما فكرة المشاركة في العمل وفي الأعباء الأسرية فهذا بعيد كل البعد عنه. لم أناقش زوجتي في الأمر. ولكني أشعر أن النتيجة كانت وليدة الصدفة ولقد أكدت التجربة ذلك.

ولكن الصدفة هي مجرد تعبير آخر للقول بأن اختياره كان بناءً على فرص غير معتادة وغير متوقعة. وقد ثبت مدى أهمية مشاركة الآباء في تربية الأطفال ورعاية شئون الأسـرة رغم قلة الدعم ورغم المعوقات والعراقيل التي يواجهها الرجال. ولكي يتحقـق مـا يتمنـاه كثـير من الرجال الذين يرغبون في المشـاركة وتحقيـق المسـاواة فلابـد أن تتـوافر، لعـدد أكـبر منهم تلك الظروف غير العادية التي ساعدت القليل الذين استطاعوا بالفعل تحقيقها.

الهوامش

(*) من؛ كتـاب «أرض ليسـت للرجـال: الالتزامـات المتغـيرة للرجـال تجـاه العائلـة والعمل» تأليف كـاثلين جيرسـون (الناشـر) بـيزك بـوكس، منشـق من هـاربر كولـنز وشركاه وأعيد الطبع بتصريح من بـيزك بـوكس، أحـد أعضـاء برسـيس بـوكر، ل. ل. سى ١٩٩٣، ص ٢٤٧-٢٥٥.

1– انظر كارول لوسن «يومئ الطفل: لماذا أبي في العمل ؟» مجلـة نيويورك تـايمز (16 مايو) ١٩٩١، ص، ج ١، ج ٨. ويعد الحكم بأحقية الأسرة لإجازة رعاية الأطفال الـذي أصـبح قانونًا سنة 1993، خطوة أولى مهمة، ولكن هناك حاجة إلى المزيد لكي يسـتطيع الرجـال اختيار، بإرادة حرة، المساواة في رعاية الأطفال.

2- جوزيف هـ. بليك: « عمل الأزواج المـدفوع الأجـر، وأدوارهم الأسـرية: اتجاهـات البحث الحالية » دراسة في تشابك الأدوار الاجتماعية: العمل والأسرة 3 (١٩٨٣)، ص ٢٥١-٣٣٣.

3- باربرا ج. ريسمان، ماكسين ب. أتكنسـون: « الجنس في العلاقات الخاصة: نحو نظرية جدلية بنيويـة»، بحث مقـدم إلى المجلس القـومي عن نظريـة العلاقـات الأسـرية، البنـاء، ورشة مناهج البحث (نوفمبر) سياتل، واشنطن. ويرى ريسمان وأتكنسـون أن: الالتزامـات الاقتصادية تجبر الآباء (النسـويين الجـدد) على عـدم تـرك وظـائفهم وإن لم تكن الأفضـل، وينتظر منهم العمل بجدية بغض النظـر عن مـدى مشـاركتهم في رعايـة وتربيـة الأطفـال. فهم عندما يقومون برعاية أطفالهم ينالوا الثناء من أصـدقائهم وأفـراد عـائلتهم وزوجـاتهم بصفتهـم آباء رائعين، عصريين، يشاركون في تحمل المسئولية»، ص 15، 16.

4- هال ستراوس، «من يخاف الطبيعة» مجلة الصحة الأمريكية (ينـاير– فـبراير ١٩٨٩) ص ٧٠-٧١ وكتـاب «رجـال ونسـاء الهيئـة» تـأليف روزابيث م. كانتـر، الناشـر بازيـك بـوكس، نيويورك 1977 ومقالـة بـراين أي. روبنسـن المسـماه « رجـال يهتمـون بالصـغار: صـورة جانبية » في كتاب « الأدوار المتغيرة للرجـال في الأسـرة » من تحريـر روبـرت أ. لـويس ومـارفن ب. ساسـمن، مطبعـة هـاورث، نيويـورك 1986، ص 151-161. ويواجـه الرجـل الذي يصبح المسئول الأول في الأسرة نفس المشاكل التي تواجهها المـديرات من النسـاء اللاتي كان عليهم التأقلم على كونهـم «رمـوزًا». ينـاقش «سـتراوس» العزلـة الاجتماعيـة ووصمة العار الـتي يوصـم بهـا «رجـل المـنزل». وأمـا «كـانتر» فيحلـل كيـف كـانت أولى مديرات الهيئة رموزًا. ويقرر «روبنسن» 1986 أن من يقوم من الرجـال برعايـة الأطفـال في دور الحضانة أو برامج الرعاية اليومية عليهم تحمل العار والتفرقة من أصـحاب العمـل وزملائهم وحتى من الآباء.

5- أنظر أليس أ. روسي، « التحول إلى الأبوة»، مجلة «الزواج والأسـرة » ٣٠ (١٩٦٠) ص ٢٦-٣٩.

6– جوان هيـوبر وجلينـا سـبيتز (تنضـيد الجنس: الأطفـال، الأعمـال المنزليـة والوظـائف) (الناشر) المطبعة الأكاديمية، نيويورك 1983. وكاثرن أي، روس، جون ميروسـكى وجـوان هوبر (تقسـيم العمـل والمشـاركة فيـه ومـا بينهمـا: أشـكال الـزواج ومـا يتعـرض لـه من إحباط)، الجريدة الاجتماعية الاجتماعية الأمريكية 48 (6 ديسمبر 1983) ص 809-823، وانظر مقالة « المشاركة المتزايدة للآباء في رعاية الأبناء وتأثيرها على الأبـاء والأمهـات » (١٩٨٧) بقلم مايكل أي. لامب وجوزيف هـ. بليك وجيمس أ. ليفن، في كتاب « إعادة تقييم الأبوة: ملاحظات جديدة على الآباء والأسرة الحديثة» من تحرير شارلز لـويس ومـارجريت أو براين (الناشر) سي أ. مطبوعات ساج، نيوبري بارك و « الوردية الثانية: الآباء العـاملون والثـورة في المـنزل » تـأليف أرلى أر. هـوش شـايلد وآن ماتشـونج (الناشـر) فـايكينج، نيويورك، 1989.

٧– انظر فرانـك أف. فيرستنـبرج، جـر. أس.، فيليب مـورجن وبـول د. أليسـن: (مشـاركة الآباء وراحة الأطفال بعد انتهاء الزواج) الجريدة الاجتماعيـة الأمريكيـة ٥٢ (5،- ١٩٨٧) ص 695-701 وشيرلي أم. هـ. هانسون: « علاقة الأب والابن بعيدًا عن كرامر ضد كرامر » (1986) في كتـاب « أدوار الرجـال المتغـيرة في الأسـرة» من تحريـر روبـرت أ. لـويس ومارفن ب. ساسـمن (الناشـر) مطبعـة هـاورث، نيويـورك وكتـاب « دور الأب في تطـور الطفل » من تحرير مايكل أي. لامب (الناشر) ويلي نيويورك 1976، ومقاله «تـولى الأبـاء حضانة الأبناء والتطور الاجتماعي للأبناء والبنات» مجلة الموضـوعات الاجتماعيـة (٣٢) ص ١١٢-١٢٥ ومقالة «التطور الاجتماعي وتفاعل الآباء والأبناء في الأسر التي يتولى الأب فيها

الحضانة أو تلك التي تحل فيها زوجة الأب محل الأم » (١٩٨٢) بقلم ج. دبليـو. سـانتروك و أر. أ. وارشاك و ج. ل. اليوت في كتاب « العائلات غير التقليدية: تطور الأبوه والطفولـة » من مايكل أي. لامب (الناشر) لوورنس أرلباون، هيلسايد، ن. ج.، ص ٢٨٩-314.

8- فيكتوريا سيكوندا: النسـاء وآبائهن: التأثير الجنسي والعاطفى للرجـل الأول في حياتـك (الناشر) مطبعة ديلاكورت، نيويورك ١٩٩٢.

9- ومقالة « اكتشافات مدهشة عن نمو التعاطف عند الأطفال » بقلم دانييل جولمـان في مجلة « نيويورك تايمز » (١٠ يوليو ١٩٩٠) ص، ج ١.

١٠- تجـده في مقالـة « إلى الخلـف نحـو أسـرة مـا بعـد الحداثـة » (١٩٩١) بقلم جـوديث ستاسى في كتـاب « أمريكـا في نهايـة القـرن » من تحريـر ألن وولـف (الناشـر) مطبعـة جامعـة كاليفورنيـا، بـيركلي ولـوس أنجلـوس. وأنظـر أيضًـا «الأبـاء العـاملون: مـا تفرضـه أدوارهم من ضـغوط، وقت العمـل، والأفضـلية لعمـل أقـل « بقلم فيليـه مـوون، دونـا أى. دامبستر ماكليين في مجلة «الزواج والأسرة» 49 (3) ١٩٨٧ ص ٥٧٩-٥٩٠ وكتاب «عمال السيارات والحلم الأمـريكي»، تـأليف الى شـينوى (الناشـر) دار رانـدوم للنشـر، نيويـورك 1955. إذ توصل «شينوى» إلى أن أحلام عمال السيارات في الخمسينيات كانت: التقاعد، الميراث الكبير أو القيام بمشاريع خاصة كبديل للعمل غير المثمـر بالمصـانع. فـإن تضـاؤل الوظائف الصناعية المربحة، والآمنة خلال العقـد الأخـير أدى إلى إحيـاء حلمهم بالاسـتقلال عن طريق العمل الحر.

عروض كتب

لا عودة إلى الخلف.. تاريخ النسوية ومستقبل النساء

إستيل ب. فريدمان

عرض: نولة درويش

مؤلفة هذا الكتاب– إستيل فريدمان– أستاذة جامعية ومؤسسة برنامج الدراسات النسوية بجامعة ستانفورد الأمريكية، وقد قامت بنشر عدة مؤلفات حول تاريخ النساء في الولايات المتحدة الأمريكية، يتكون الكتاب الذي نعرضه من ٤٤٦ صفحة ويضم مقدمة، وخمسة أجزاء، بالإضافة إلى الهوامش، والملاحق، والملاحظات الببلوغرافية، وقائمة المصطلحات والأسماء، وهو مؤلف حديث، صدرت طبعته الأولى في مارس ٢٠٠٢.

في مقدمتها للكتاب، تشير فريدمان إلى أنها تعتبر قيامها بتدريس المدخل إلى الدراسات النسوية بمثابة مساهمتها الخاصة للنسوية، ولذا رأت أهمية نقل هذه التجربة في كتاب لتصل إلى أوسع جمهور ممكن، وهي تشير إلى تطور فكرها وموقفها عبر السنوات، فتتذكر– على سبيل المثال- رفضها في الستينيات الاستماع حتى إلى تعبير «التاريخ النسائي» بزعم أنها تفضل القيام بتدريس التاريخ «الحقيقي». غير أن هذه الرؤية قد تغيرت عبر قراءات متعددة، تذكر منها دوريس ليسنج، سيمون دي بوفوار، كيت ميللت، وآخريات. كما ساهم في تغيير هذه الرؤية، البيئة والظروف المحيطة، والتناقض الموجود بين تطلعات جيلها إلى السلام والحب، بينما يهيمن العنف على الثقافة التي تنتمي إليها.

ولا يفوتها أن تتقدم بالشكر لكل من ساعدها وساهم في إخراج هذا المؤلف إلى نور، فهي تشير بطريقة واضحة إلى مساهمة كل من الزملاء والطلبة في برنامج الدراسات النسوية بجامعة ستانفورد، فتقدم لنا عشرات الأسماء من الزميلات والزملاء والطلبة الذين ساعدوها بطريقة أو بأخرى، سواء من خلال ملاحظاتهم أو المعلومات التي أمدوها بها، أو تسجيل محاضراتها أو الاستماع إلى شرائط هذه المحاضرات والإشارة إلى المواضع التي تحتاج إلى تطوير. كما لجأت المؤلفة إلى بعض المتخصصين للقيام بقراءات نقدية، فاستشارات على سبيل المثال خبراء في تاريخ الشرق الأوسط وأفريقيا والصين، أما خارج أسوار الجامعة، فقد لقيت دعمًا وافرًا من أسرتها وأصدقائها، ومع كل هذه المساعدات المشار إليها، وحيث ولد هذا الكتاب في حضن جدران الفصل، فإنها تهديه إلى طلابها الذين تعلمت الكثير منهم.

قبل الدخول في الأجزاء الخمسة المكونة لهذا المؤلف، تبدأ الكاتبة بفصل يقدم "الحالة التاريخية للنسوية"، فهي تشير إلى أن القرنين الماضيين قد شهدا ثورة بدّلت حياة النساء، وهي ثورة لا تشبه الثورات الوطنية، فهي تمتد عبر القارات على مدى عقود، وبدلاً من اللجوء إلى الكفاح المسلح، تقوم هذه الثورة ببطء بغرس بذور التغيير، والتسلل إلى ضمائرنا من خلال الفكرة البسيطة أن النساء بالقدرة والقيمة نفسها للرجال. وتقول إن الكتاب يشرح لماذا وكيف حدثت الثورة النسوية، وهناك- من وجهة نظرها– مرحلتان أساسيتان ساهمتا في بروز ونمو النسوية، هما: صعود الرأسمالية وما أدت إليه من نهوض للأوضاع الاقتصادية للرجال مع تحديد أدوار النساء باعتبارهن أتباعًا للرجال، والنظريات الجديدة حول حقوق الفرد والحكومة الممثلة والتي ساهمت- إلى جانب الرأسمالية- في تطوير مزيد من الحقوق للرجال فقط، وقد نظرت الحركات النسوية إلى هذه الأوضاع باعتبارها منافية للعدل، وأكدت على القيمة الاقتصادية لمساهمات النساء، وطالبت

بحصـول النسـاء على الحقـوق السياسـية. ثم امتـدت الحركـات النسـوية لتخـترق الحـدود الجغرافية، وتنتشر في كل العالم، وتتفاعل وتتضامن فيما بينها، وتؤثر على بعضـها البعض، وترى أن العولمة الاقتصـادية، والجهـود الدوليـة لخلـق حكومـات ديمقراطيـة سـوف تولـد أشـكالاً جديـدة من النسـوية. أمـا فيمـا يتعلـق بالمصـطلح نفسـه، أي بكلمـة "النسـوية" (Feminism)، فهو مصـطلح حـديث نسـبيًا، ظهـر في ثمانينيـات القـرن التاسـع عشـر في فرنسا، ثم انتشر في أوروبا خلال تسعينيات القرن نفسه، وصولاً إلى الأمريكـتين في عـام 1910. وقد أثار هذا المصطلح جدلاً واسعًا، ليس فقط بين صفوف الرجـال، بـل أيضًـا بين صفوف بعض النسويات اللاتي ترددن في اسـتعماله أو إطلاق هـذه الصـفة على أنفسـهن، خاصة حينما ينطوى المصطلح على المطالبة بحقوق كونية للنساء باعتبارهن مواطنات، ولا يقتصر على المطالبة بحقوق محددة باعتبارهن أمهات. ظل المصطلح يحمل معنى مبتسراً حتى بداية ستينيات القرن العشـرين، حـتى في صـفوف أكـثر الإصـلاحيين تقـدمًا، غـير أن مطالب الحركـات النسـائية في الغـرب قـد تطـورت تطـورًا كبـيرًا مـع حلـول السـتينيات، فأصـبحت لا تقتصــر على المطالبــة بالمسـاواة مــع الرجـال، بـل امتــدت إلى المطالبــة بالاعتراف بالاختلاف المتعلق بحياتهن الإنجابية والجنسـية، وقـد تـزامن في الفـترة نفسـها تقريبًـا ظهـور مصـطلح «النـوع» بـديلاً عن «الجنس»، ليشـير إلى القناعـة المتناميـة بـأن الممارسات الاجتماعية هي الـتي تسـاهم في صـياغة مفهومنـا للـذكر والأنـثى، إلى جـانب العوامل البيولوجية. غير أن مصطلح «نسوية» أصبح مقرونًا بنطـاق واسـع من الناشـطات المختلفات فيما بينهن، واللاتي يمثلن– بالتـالي– تنويعـة كبـيرة من المطـالب والسياسـات، فهنـاك النسـويات السـود، والنسـويات الأمريكيـات من أصـول آسـيوية، ونسـويات العـالم الثالث، والنسويات الإسلاميات، والنسويات المسـيحيات، إلخ، وقـد أدت هـذه المسـاهمات المتعددة إلى تطور حركة نسوية أكثر تنوعًا ونضجًا، وتسعى المؤلفة إلى تقديم تعريف عن النسوية المعاصـرة، فتقـول: « النسـوية عبـارة عن عقيـدة تـؤمن بضـرورة المسـاواة بين الرجال والنساء، وحيث تقوم معظم المجتمعات بالتمييز لصالح الرجال كفئة، هنـاك أهميـة لوجود حركات اجتماعية من أجل تحقيـق المسـاواة بين الرجـال والنسـاء، مـع الأخـذ بعين الاعتبار أن قضايا النوع في تداخل دائم مـع أشـكال أخـرى من التراتبيـة الاجتماعيـة، وهي تتساءل: لماذا هذا التخوف من النسوية ؟ فكثيرًا ما ينظر إلى النسويات باعتبارهن مصدرًا للخوف والقلق، أو أن وجودهن غير ذي فائدة أصلاً، ترى المؤلفة أن هذا الخوف يعــود إلى التنميط القاسي الذي طـويلاً مـا أحـاط بالناشـطات في هـذا المجـال، سـواء أطلقن على أنفسـهن صــفة النسـوية أو لم يفعلن، كمـا سـاهم الإعلام في تعميـق هـذا الإدراك، فعلى سبيل المثال، قام الإعلام الأمريكي بتقديم النسوية على أنهـا من الأمـور الـتي عفـا عليهـا الزمن، والواقع أن النسوية تمثل تهديدًا لعديد من النساء والرجـال، لأنهـا تقـدم نقـدًا قويًـا لفكرة التراتبية الاجتماعية الأبدية، والتبعية المزعومة للنساء تجاه الرجال. وبالتـالي، تقـوم النسـوية بتعـريض هـذا البنـاء التـاريخي للخطـر، وتولـد تخوفـات متعلقـة بإمكانيـة حـدوث تغييرات في النمط المألوف للأسرة، ولعلاقات بين الجنسين. وقد ساد هذا الخـوف عديـدًا من المجتمعات والمجموعات الإنسانية، فعلى سـبيل المثـال، اعتـبرت النسـاء الملونـات– لفترة طويلة- أن النسوية متنافسة مع الحركات المنادية بالعدالـة العنصـرية. وفي البلـدان النامية والمستعمرات السابقة كثيراً ما يتم إقران النسوية بالاسـتعمار الغـربي. وحـتى في البلدان التي تتضمن حركات نسائية قوية، تفـرض النسـوية على كـل من الرجـال والنسـاء التفكير والتأمل في التباينـات الاجتماعيـة، وفي علاقـاتهم بأنظمـة السـلطة القائمـة. وهي تؤدى بذلك إلى توليد الخوف لدى البعض من فقدان الامتيازات التي طالما أعتبروها أبديـة وأكيدة، بينما ترغم البعض الآخر على التفكير المـؤلم في الامتيـازات الـتي لا ينعمـون بهـا. وترى المؤلفة أن معرفة أدق بمعنى النسوية من شأنها التخفيف من تلـك المخـاوف، كمـا تشير إلى أربعة أسئلة أساسية، ظلت تسعى إلى الإجابة عليها على امتداد الكتاب، وهي:

- هل تؤدى الخبرات النسائية إلى تغيير إدراكنا للحياة الاجتماعية والسياسـية، وكيـف تختلف النساء فيما بينهن ؟
- لماذا برزت النسوية تاريخيًا، وكيف تغيرت عبر الزمان والمكان ؟
- ماذا تريد النسويات، أي هل تؤدى التفسيرات النسـوية لعـدم المسـاواة إلى توليـد أساليب جديدة للتفكير والعمل ؟
- أين تذهب النسوية، ومـا أفضـل الاسـتراتيجيات للنهـوض بالمسـاواة بين النـوعين؟ على الرغم من طول عرض هذه المقدمة، فقد رأيت أهميتها لتكـون خلفيـة وافيـة لقراءتنا هذا الكتاب، مع التركيز على الجوانب المتعلقة بمـا يسـمى بالفضـاء العـام والفضاء الخاص.

يحمل الجزء الأول عنوان «ما قبل النسوية»، وهو يبـدأ بتنـاول النظـام الأبـوي مـع إشـارة سريعة إلى النظام الأمـوي الـذي لا يعـني-حسـب الكاتبـة- حكم النسـاء على الرجـال، بـل يصف مرحلة كـانت فيهـا العلاقـات أكـثر نديـة بين الجنسـين. ثم يقـدم هـذا الفصـل بعض الأمثلة المقارنة للأبويـة في أفريقيـا، والصـين، وأوروبـا. وفي موضـع آخـر من هـذا الجـزء بعنوان «المدن، والتجارة، والأسواق» يتناول الكتاب جزئية مهمة بالنسبة لنـا حـول اتسـاع وانكمـاش الفضـاءات المختلفـة، وهـو مـا تعـوزه المؤلفـة إلى الانتقـال من الاعتمـاد على الزراعة إلى ممارسة التجارة، وتشير إلى أن هذا الانتقال قد أدى– في بعض الأحيـان– إلى إضفاء قيمـة اجتماعيـة أكـبر للنسـاء، بينمـا أدى– في أحيـان أخـرى– إلى تعميـق دونيتهن، فأصبحت النساء-في بعض المناطق– قادرات على الحصول على دخل نتيجة لعملهن، ممـا شجع بعضهن على تأجيل الزواج، بل على استبعاده أصلاً، كما حدث في بعض الحـالات في الصين أو في أوروبا. غير أن ذلـك كـان معنـاه الـدخول في نـوع من حيـاة الرهبنـة، وعلى الـرغم من أن الراهبـات الأوروبيـات قـد اعتـنين لقـرون طويلـة بـالفقراء، والمرضـى من المجتمعـات المحيطـة بهن، كـان هنـاك اتجـاه متنـامٍ داخـل الكنيسـة لإبقـاء الراهبـات في الأديرة، بدلاً من الخروج إلى العالم الواسع.

وترى الباحثة أن الرأسمالية قد سرعت من نمو الأسواق، وظهور التخصصـات في العمـل، كما عمقت الاعتقاد بوجود فضاءات منفصلة بالنسبة للذكور والأناث. فقد سـاهمت بـدايات الرأسـمالية في تقليص فـرص النسـاء للعمـل خـارج منازلهـن، فلم تفتح أمـامهن سـوى مجالات محددة للعمل، مثـل انتاج وغسيل الملابس، ومع حلول القرن السادس عشـر، لم يبق أمام النساء سوى مهنة واحدة، هي مهنة الداية أو القابلة. ومع انتشـار العمـل مـدفوع الأجر، بدأت تتلاشى قيمة العمل التقليدي الذي تقوم به المرأة داخل المنزل. كمـا تعمقت الأيديولوجيات المنادية بالفضاءات المنفصلة في القـرن التاسـع عشـر، وقـد سـاهمت في ذلك نظرية داروين حول الارتقاء الطبيعي الـتي تعتـبر الطبيعـة الذكوريـة أقـوى بكثـير من الطبيعـة الأنثويـة، فـانتقى أمثلـة لبعض الحيوانـات مثـل الطـاووس، متناسـيًا أمثلـة أخـرى كالعقرب الـتي تقتـل شـريكها بعـد الجمـاع، أو بعض الطيـور الإنـاث اللاتي يـتركن للـذكور مسئولية الجلوس على البيض وإطعام الصغار.

وتشـير المؤلفـة إلى أن الاسـتعمار الأوروبي قـد صـدر معـه إلى المسـتعمرات كثـيرًا من الأفكار التمييزية، ومن أمثلة ذلك تهميش عمـل النسـاء لصـالح الرجـال في أفريقيـا، حيث أصبحت أدوار النساء محصورة في الأعمال المنزلية.

حول « بروز النسوية تاريخيًا » يشير الجزء الثاني إلى أن المطالب النسائية بدأت تتصـاعد في منتصف القرن التاسع عشر، وهي ما عرف باسم " النسـوية الليبراليـة "، وتسـوق لنـا

المؤلفة مثال المجلة النسوية الفرنسية "صوت النساء" (La Voix des Femmes) التي كتبت في عددها الأول الصادر في مارس 1948 «لن يسمح للرجال بعد الآن أن يقولوا "نحن البشرية"، فالحرية لكل الرجال معناها لكل النساء».

حينما حلت المصانع محل الصناعات الحرفية المنزلية، اتسعت الفجوة بين عمل الرجال مدفوع الأجر، وعمل النساء غير مدفوع الأجر، فازدادت تبعية النساء للرجال، كما أدت النظريات السياسية للرأسمالية حول الحقوق الفردية، والعقد الاجتماعي، إلى توليد خطوط إقصائية أكثر حدة، أصبحت هذه المفاهيم تميز بين العامل الأبيض الذي من شأنه أن يصبح مواطنًا حرًا وغيره من التابعين غير العقلاء، أو الفئات البشرية الأدنى، مثل النساء والخدم والأجناس غير البيضاء، وبإيجاز يمكن القول أن الرأسمالية والثورات الديمقراطية قد ساهمت في وضع النساء في مرتبة أدنى من الرجال، غير أنها فتحت الباب أمام إمكانية النقد، مما سمح للنساء بالاعتراض على عدم المساواة المبنية على أساس النوع.

بعد عام 1800، حل مفهوم الحقوق الفردية للمواطنين محل السلطات المفروضة للنخب، فمع انتشار الرأسمالية خلال القرن التاسع عشر، بدأت تتطور الحقوق السياسية (مثل حق التصويت) لتمتد من الطبقات العليا إلى الطبقات المتوسطة، وصولاً إلى الرجال الذين يحصلون على دخل ولكنهم لا يمتلكون أي ملكية. ولكن ماذا عنى ذلك بالنسبة للنساء ؟ لقد تميزت الأسر المتوسطة بالصورة المثالية للمرأة باعتبارها أم مكانها المنزل، مستبعدة من مجال العمل المنتج، ومعتمدة اعتمادًا كليًا على دخل زوجها. وعلى الرغم من أن عمل النساء غير مدفوع الأجر داخل الأسرة قد قدم مساهمات اقتصادية جوهرية، ظلت نظرية الفضاءات المنفصلة تخصص الحقوق الاقتصادية والسياسية للرجال وحدهم. وتشير الكاتبة إلى أن المطالب المتعلقة بتعليم النساء تعود إلى سبعينيات القرن السابع عشر، وأن نساء من الأرستقراطية قد بدأن خلال القرن الثامن عشر في عقد صالونات أدبية وفكرية. ومع نهايات القرن، وقيام الثورة الأمريكية ضد الحكم البريطاني (1776)، والثورة الفرنسية ضد حكم الأرستقراطية (1789)، بات واضحًا أن النظام القديم على حافة الانهيار، حيث بدأ الناس العاديون– رجالاً ونساء– في المطالبة بحقهم في التمثيل السياسي. وقد انتشرت مطالب الحرية، والأخوة، والمساواة على امتداد أوروبا خلال هذه الفترة، فتجمعت النساء الفرنسيات في مسيرة نحو قصر فرساى، مطالبات بالخبز، وقامت مؤلفة المسرح الفرنسية «أو لامب دي جوج» بإصدار «إعلان حقوق المرأة والمواطنة» في عام 1791، حيث نادت النساء باكتشاف حقوقهن. هذا، ولم تمنح الثورة الفرنسية حقوق المواطنة إلى النساء، بل إن قانون نابليون بونابرت لعام ١٨٠٤ قد منح الرجال سلطات رسمية على زوجاتهم، وانعكست عودة التركيز على الأدوار الأسرية للنساء في إقران المطالبة بتعليم الإناث بالواجبات المتعلقة بالأمومة. ثم تصاعدت المطالب النسائية بالمساواة في إنجلترا خلال القرن التاسع عشر، كما بدأت تبرز المطالب النسوية في مناطق أخرى من العالم، مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وروسيا وبعض بلدان أمريكا اللاتينية واليابان.

أما بالنسبة للأيديولوجيات الأشتراكية، يبدو الأشتراكيون المثاليون– من أمثال سان سيمون، وفورييه– أكثر راديكالية من الماركسيين فيما يتعلق بحقوق النساء، فكانوا ينادون– على الأقل من الناحية النظرية– بأن يشترك كل من النساء والرجال في إعداد الطعام، ورعاية الأطفال، وكانوا يرون أن من شأن هذا العمل المنزلى الجماعي التقريب بين طبيعة الأعباء التي تقع على الرجال والنساء، والتقليل من الفجوة الموجودة بين الفضائين والناتجة عن انجراف الرجال خارج المنزل للقيام بأعمال مدفوعة الأجر، بل إن

تحرر النساء من جزء من الأعباء المنزلية سوف يمكنهم من العمل إلى جانب الرجال في مجالات إنتاجية.

أما ماركس وإنجلز، فقد أقرا بالاستغلال المزدوج الذي تعاني منه النساء العاملات (داخل المنزل وفي مكان العمل)، غير أن الماركسية لم تضع في حسابها القيمة الاقتصادية لعمل النساء في المنزل، حيث لا يؤدى هذا العمل إلى توليد فائض القيمة. وقد أخفقت الماركسية- على غرار النسوية الليبرالية- في حل معضلة ازدواجية عمل المرأة. إلا أن الماركسية قد ألهمت النساء بتنظيم أنفسهن في حركات اشتراكية على امتداد العالم. وقد ساهمت الاشتراكيات في إثراء تاريخ النسوية باستراتيجيات سياسية متعددة، فهناك فلورا تريستان التي ركزت على التعليم، وكلارا زتكن التي نادت بتنظيم النساء العاملات وبحق النساء في الاقتراع، وألكسندرا كولونتاى التي أصرت على أهمية الإنجاب، والحياة الجنسية، ورعاية الأطفال في تعبئتها للنساء العاملات. كما أثرت الاشتراكيات في الحركات النقابية الموجودة في البلدان الديمقراطية. وفي عام 1911 بدأ الاشتراكيون اعتبار ٨ مارس يومًا لتكريم النساء اللاتي دخلن في إضرابات لتحسين شروط العمل خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

تحت العنوان الفرعي «فضاء النساء: الأمومة، الفرق بين النوعين، والنسوية الراديكالية» ترى الكاتبة أنه ليس غريبًا أن تكون أوائل النسويات قد قمن بتقدير فكرة الأمومة، بدلا من لفظها. فكثيراً ما لجأت نساء الطبقات الوسطى، والاشتراكيات إلى حجة الأدوار المتعلقة بالأمومة للمطالبة بحق الإناث في التعليم، ومع الدخول في حقبة الصناعة والحياة الحضرية- وما تبعهما من تفاقم للفقر وانتشار الجريمة- أصبح المنزل رمزًا للجنة البعيدة عن الفساد. وقد استعملت النساء كثيراً أمومتهن للتقدم باسم حماية الأطفال والأسرة. غير أن هذه الاستراتيجية تنطوي على أخطار، ففي حين يمكن تعبئة النساء- باعتبارهن أمهات- للحصول على بعض الحقوق، قد يؤدى ذلك إلى حصرهن كأمهات في موضع التبعية الاقتصادية والسياسية، أي إما إلى تعميق الرؤية المبنية على الفضاءات المنفصلة، أو الانقلاب ضدها وانتقاد بعض مظاهر عدم المساواة.

خلال القرن العشرين، قامت المنظرات النسويات بالاستناد إلى فكرة الأمومة «الموروثة» أو «العزيزية» لمد السلطات المعنوية للنساء خارج نطاق الأسرة إلى الفضاء العام، فقمن ببلورة سياسات تنتقد التوجه الأسرى لحصر النساء والحد من صلاحياتهن، بينما تحتفى- في الوقت ذاته- بالقيم السامية المرتبطة بالنساء نتيجة لأدوارهن الأسرية، وتلك المتعلقة بالأمومة. وقد كتبت كل من شارلوت بركنز جيلمان في الولايات المتحدة، وفرجينيا وولف في إنجلترا عن الفروق النوعية التي تضفى على المرأة بعدًا متميزًا. وهكذا دخلنا- مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين- في تطور نظرية الفروق والتمايز بين الجنسين. فقد سعى تحليل جيلمان لقضايا النوع إلى تجاوز محدودية نظرية الفضاءات المنفصلة، وحل التناقض الظاهري للاختلاف. فهي ترى أنه- بالإضافة إلى الفضاءات المتباينة والمحددة لكل من الرجال والنساء- مازال هناك «فضاء مشترك في انتماء كليهما إلى البشرية». كما أثارت فرجينيا وولف القيم المتميزة للنساء، والتي تشكلت عبر الفضاء الخاص للمنزل، باعتبارها مصدرًا للسلام في العالم. وكانت تؤكد على أنه كلما دخلت النساء في الفضاء العام، عليهن عدم نسيان الدروس التي تعلمنها داخل المنزل، أي تلك الدروس المتعلقة بمقاومة الأبوية. وعلى الرغم من أنها كانت تنتقد حصر النساء في المنازل، كانت تقدر التعليم العالي باعتباره أحد السبل التي تحقق الاكتفاء الذاتي وحصول النساء على الحقوق السياسية، رفضت وولف فكرة اندراج النساء المتعلمات في الوظائف التي يحتلها أبناؤهن من الرجال المتعلمين حيث تؤدى هذه

الوظائف إلى استدامة مجتمع يشجع الظلم الاجتماعي، ويعمـل على انتشـار الحـرب. كمـا كانت تنادي النساء المتعلمـات بعـدم التخلي عن الفضـائل المكتسـبة في الفضـاء الخـاص خلال قرون ماضية، والتي تتمثل في التقشف- أي الحصول على دخل لا يزيـد عن الحاجـة للعيش بطريقة مستقلة و «العفة»- المتمثلـة في رفض بيـع العقـل مقابـل الحصـول على مال- والتحرر «من أي وفاء زائف لأمة، أو دين أو مدرسة أو أسرة».

وعلى الرغم من الاختلافات الظاهرة بين المدارس النسـوية، تؤكـد المؤلفـة على تـداخل هذه المدارس وتفاعلها معًا. غير أنها تشير إلى الحاجة لتطـوير التحالفـات بين النسـاء من أعراق وأمم مختلفة، فعلى النسويات الغربيات إعادة النظـر في رؤيتهن المجـزأة للعدالـة في ضوء أشكال عدم المساواة الموجودة تاريخيًـا على الصـعيد العنصـري والثقـافي. كمـا تضيف أن مواجهـة هـذه التحـديات سـوف تـؤدى- على الأمـد الطويـل- إلى إعـادة بللـورة النسوية وجعلها أكثر مرونة، وأكثر تضمينا، وذات قابلية أكبر للديمومة.

يستمر هذا الجزء باستعراض القضايا العنصرية وتشكيل هوية النسوية الأمريكية، ثم ينتقـل إلى المرحلة الكونية والتحديات التي تواجه النسوية، حيث يبـدأ الفصـل الخـامس من هـذا الجزء بالاقتباس التالي:

«إن الحديث عن النسوية لامرأة لا تمتلك قدرة الحصول على المياه أو الطعام أو المنزل يعد دربا من دروب الهراء» (من منتدى المنظمات غير الحكومية، الدانمارك ١٩٨٠).

كما تشير إلى كلمات الشاعرة الأمريكية، أدريين ريتش، التي ترى أن «فئة النسـاء اللاتي لا تحملن وجهًا أو لا ينتمين إلى عنصر أو طبقة، عبارة عن بدعة ابتدعتها النساء الغربيـات، البيض، المتمحورات على أنفسهن».

لا تعد الحركات النسائية الدولية امتدادًا للمدارس النسوية الغربية، بل لها مصادر متنوعـة. ففي بعض الأقطار- مثـل الهند ومصر- قامت الحركات الوطنية المعادية للاسـتعمار بتعبئـة النسـاء، كمـا سـاهمت المنظمـات الدوليـة في توفـير مجـال لالتقـاء الحركـات النسـائية المختلفة، والاتصال والتحاور فيما بينهـا. لقد تزامن بروز الحركـات النسـوية الغربيـة خلال القرن التاسع عشر مع انتشـار الامبراطوريـات الأوروبيـة في أفريقيـا، والشـرق الأوسـط، وآسيا. وقد ادعت السلطات الاستعمارية أنها قادرة على تطوير ممارسات مسـتنيرة تجـاه النسـاء في المسـتوطنات من خلال التعليم والقـانون، غـير أن ذلـك التحـرر المزعـوم لم يحدث في الواقع، بل إن اندراج نساء هذه الأقطار في الحركة من أجل التحرر الوطني هو الذي نمى لديهن التطلع إلى التحرر من الأوضاع المفروضـة عليهن كنسـاء. ويتضـمن هـذا الجزء أمثلة واقعية من نضال هدى شعراوي وزميلاتها في مصر، ونضال النسـاء في الهنـد، وفي جنوب أفريقيا وتركيا والجزائر.

أما فيما يتعلق بالنسوية الدولية، يشير الكتاب إلى أن الحركة النسـوية ظلت اسـمية جمـد ل حتى الحرب العالمية الأولى، كما ترى المؤلفة أن المحاولات الأولى لخلق حركة نسـائية دولية كثيرًا ما اتسمت بإعادة إنتاج أنماط العلاقات الاستعمارية. فبدأت تتعالى أصوات من الدول النامية، ومن حركة النساء السود، اعتراضًا على الفرضية المتعالية للغـرب في هـذا المجـال. هـذا، في الـوقت الـذي أدركت فيـه بعض النسـويات الغربيـات أن من شـأنهن اكتسـاب معرفـة كبـيرة من نسـاء ينتمين إلى أجـزاء من العـالم. وفي نهايـة عقـد الأمم المتحدة للمرأة (١٩٧٥-١٩٨٥)، قامت نساء البلدان النامية بإعادة صياغة النسوية، رافضات أسطورة عالمية الأخوية النسائية، لصالح إطار يتسم بمزيد من التضمين والمرونة. وهو ما

عبرت عنه المشاركات في مؤتمر نيروبى (١٩٨٥) حيث قلــن أن النســوية «تمثـل التعبـير السياسي لاهتمامات ومصالح نساء ينتمون إلى أقاليم، وطبقات وجنسيات وخلفيات عرقية مختلفة.... هناك- ولابـد أن يكـون هنـاك- مـدارس نسـوية متنوعـة، تسـتجيب للاحتياجـات المختلفة للنساء المختلفات اللاتي يقمن بتحديدها بأنفسهن، ومن أجل أنفسهن».

يتناول الجزء الثالث من الكتاب «سياسات العمل والأسرة»، فكثير من الانتقادات النسوية المتعلقة بالعمل والأسرة تنصب على عدم ظهور عمـل المـرأة. وفي حين هنـاك اتجاهـات تربـط بين النسـوية ودخـول النسـاء في صـفوف القـوى العاملـة، إلا أن النسـاء قـد عملن طوال التاريخ، وحـتى قبـل ظهـور نظـام العمـل المـأجور. وتتسـاءل الكاتبـة كيـف العمـل المنزلي الذي تقوم به النساء غير مرئى، وهي ترى أنه كلما جـديت الرأسـمالية والصـناعة العمال خارج المنزل، وبدأ قياس قيمة العمل بالأجر، اتسعت عمـل الرجــال وقيمـة عمـل النساء، هذا في الوقت الذي مثـل عمل النساء المنزلى إضافة أساسية لنمـو الاقتصـاديات الرأسمالية. وهي تشير إلى أن العمل في الريـف يتطلب جهـودًا كبـيرة على مسـتوى كـل أقطار العالم. ففي آسيا وأفريقيا تقوم النساء الريفيات بضخ وحمل المياه لمدة تصـل إلى خمس ساعات أسـبوعيًا، بينمـا ترتفـع هـذه المـدة في بلـد مثـل الموزمـبيق خلال فـترات الجفاف لتصل إلى 15 ساعة أسبوعياً. وعلى الرغم من العمل الشاق الذي تقوم به هـؤلاء الريفيات، لا تمتلك أغلبيتهن حقوق الملكية نفسها الـتي يمتلكهـا الرجـال على الأرض. لقـد سبقت الإشارة إلى أثر التطور الصناعي في خلـق فجـوة بين قيمـة العمـل مـدفوع الأجـر والعمل غير مدفوع الأجـر. وعلى الـرغم من الإضـافة الفعليـة الـتي يحققهـا عمـل النسـاء المنزلي، ظلت ربات البيوت في وضع اقتصادى متدنٍ. هـذا بينمـا تـرى الكاتبـة الأمريكيـة- ذات الأصول النيجيرية- بوش إيميشيتا أن «ربة الأسرة هي- في الوقت ذاته- سيدة اقتصاد، وممرضة، وفنانة، ودبلوماسية، ومـا يفـوق ذلـك. وعلى الـرغم من هـذا، مازلنـا نجلس في المقاعد الخلفية، بل ونضع أنفسنا في هذه الأماكن، فكم من مرة سمعنا إحـدى الـزميلات تقول «أنا مجرد ربة منزل».

لقد تم تاريخيًا إرساء العمـل المـنزلي باعتبـاره نقيضًـا للمواطنـة الكاملـة، كمـا أن العمـل مدفوع الأجر للمرأة خارج المـنزل لا يعفيهـا بالضـرورة من أداء الواجبـات المنزليـة. ففي جنوبى آسيا- على سبيل المثال- تمضى النساء العاملات بـأجر مـا يـتراوح بين ٢٠ إلى 30 ساعة أسبوعيًا في العمل المنزلي الإضافي. وهذا الأمر لا يقتصر على البلدان الناميـة، بـل هو صحيح أيضًا في البلدان المتقدمـة، مثـل اليابـان، وكوريـا الجنوبيـة، والولايـات المتحـدة الأمريكية.

أما حينما نتطرق إلى العمل المنزلى مدفوع الأجر الذي يقوم به الخدم والمـأجورون، فهـو بدوره لم يحـظ بـالاعتراف أو بـالحق في الحمايـة في مجتمعـات كثـيرة. وغالبًـا مـا تكـون النسـاء هن اللاتي يعملن في تلـك الوظـائف. ففي البرازيـل، على سـبيل المثـال، كـانت تتشكل ربع القوة العاملة النسائية في عام 1985 من خدم المنازل، وتنتشر هذه الأوضـاع انتشارًا واسعًا في ظل الاقتصاديات التي لا توفر بدائل أخرى للعمل.

وحـتى حينمـا تـدخل النسـاء في مجـالات عمـــل يسـيطر عليهـا الرجــال تقليـديًا، تـؤدى الأيديولوجيـة المبنية على تقسيم الأدوار الاجتماعية إلى خلق فوارق مهمة متعلقـة بمعـنى العمل وقيمتـه. ويشـير تـاريخ المهن في الغـرب إلى أنـه حينمـا تـدخلب أعـداد مهمـة من النسـاء مهنـة مـا، تصـبح هـذه المهنـة «مؤنثـة»، وتنـدرج ضـمن هـذه المهن التـدريس، والتمريض، وإدارة المكتبـات، الخ. وفي الواقـع تفقـد المهنـة رونقهـا وبالتـالي تتـدنى فيهـا الأجور. هذا، بينما بقيت مهن كثـيرة مغلقـة لفـترات طويلـة على الرجـال، ومنهـا مجـالات الطب والحقوق. إن الأيديولوجية المبنية على التمييز بين الجنسين تعمل أيضًا على التمييز

بين الوظائف، كما تقسم القوة العاملة بصفة عامة، مما يؤدى إلى عدم المساواة ليس فقط من حيث الوضع ولكن أيضًا من حيث المقابل المادي.

لقد قامت النساء العاملات حول العالم باستعمال كل الوسائل من أجل إجبار أصحاب العمل والحكومات على الاستجابة لاحتياجاتهن، وقد جاء ذلك نتيجة لعقود من النضال الذي خاضته النسويات. فكلما ازدادت دخول النساء في صفوف قوة العمل مدفوعة الأجر، ارتفعت مطالب النسويات بتبني مجموعة من السياسات من شأنها حل الإشكالية المتعلقة بالتوفيق بين العمل مدفوع الأجر والأمومة. فمن ناحية، من شأن تلك السياسات تأمين فرص أجر وترقٍ متساوية، تمكن النساء من التطلع إلى الحصول على دخل يكفل لهن الاكتفاء الذاتي. كما تقر تلك السياسات– من ناحية أخرى- التطلعات الإنجابية للنساء، وتسعى إلى حماية عطائهن الرعائي داخل الأسرة. وقد سعت النسويات- على مدى الزمن– إلى تحقيق نوع من التوازن بين هذه الاستراتيجيات المزدوجة من خلال رفض السياسات التي تعمق الفصل بين الخاص والعام. كما تجتهد المطالب النسوية في إعادة صياغة مكان العمل، بحيث يتلاءم مع واقع الوالدية. ويعنى ذلك عمليًا، إدراج الرجال في مهام متعلقة بالرعاية الأسرية، مع توفير إمكانيات العمل المأجور للنساء.

كما تشير الدراسة إلى أهمية توافر أنظمة الأمان والأمن الاجتماعي لتلبية الاحتياجات الأسرية للنساء، وخاصة النساء المعيلات لأسر. غير أن عمليات الإصلاح التي اجتاحت العالم مع نهايات القرن العشرين قد أصابت الأوضاع الاقتصادية للنساء. ففى منتصف التسعينيات، أصبحت السويديات يحصلن على ٧٢ ٪ بالنسبة للأجور التي يتقضاها الذكور، مقارنة بنسبة 80 ٪ في العقد السابق. كما أصابت سياسات التكييف الهيكلي التي فرضها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي النساء في الأقطار النامية.

ويعلمنا تاريخ النضالات الاجتماعية النسوية أن الحل للمشاكل التي تواجهها النساء العاملات لن يأتي إلا مع الاعتراف بالعلاقة الوطيدة الموجودة بين العمل المنزلي غير مدفوع الأجر والعمل في السوق مدفوع الأجر.

جاء الجزء الرابع بعنوان «السياسات المتعلقة بالصحة والحياة الجنسية»، فقد سعت الحركات النسوية منذ البداية إلى مد الحقوق الجسدية التي يتمتع بها الرجال لتشمل النساء. ويشير هذا الجزء إلى حق النساء في التحكم في أجسادهن، وفي اختياراتهن الإنجابية. فعدم المساواة الاجتماعية مازالت تفرض تكاليف باهظة فيما يتعلق بتنشئة الأطفال، في مجتمعات لا تتسم بالتعاطف سواء مع النساء أو مع الأطفال. وهناك أعداد متنامية من النساء حول العالم يقمن برعاية أطفالهن بمفردهن. فقد تضاعفت أعداد النساء غير المتزوجات اللاتي ينجبن أطفالاً في الغرب، بينما غدت ظواهر مثل الطلاق، والهجر، والترمل، تترك آلاف الأمهات دون دعم اقتصادي على مستوى العالم أجمع. ثم يتناول هذا الجزء من الكتاب موضوع النوع والعنف، فتشير المؤلفة إلى أن قليل من الرجال والنساء قد طرحوا على أنفسهم تساؤلات– في الماضي– حول مشروعية استعمال القوة الجسدية في أزمنة السلم والحرب. ففي المجتمعات التراتبية، من حق الأسياد ضرب العبيد، والأزواج معاقبة زوجاتهم، والأهل ضرب أطفالهم، كما يحدث أحيانًا قبول الجريمة لو كانت ناتجة عن رغبة الأسرة أو القبيلة الانتقام لما يصيب شرفها، وهي ممارسة واسعة الشيوع على مستوى العالم. لقد أضفت الحروب المشروعية على قتل المحاربين الأعداء، وعلى اغتصاب النساء المدنيات، ويشكل الأطفال، والنساء، والأقليات، أهداف مشروعة لممارسة القوة. لقد لعب التشكيل الاجتماعي للنوع دورًا مهمًا في رسم معالم تاريخ العنف. وكثيرًا ما يلجأ الرجال إلى استعمال القوة كجزء من حقوقهم،

باعتبارهم أزواج على سبيل المثال. وفي حين تختلف المدارس النسوية حول تعريف العنف وأساليب مواجهته، هناك ثلاثة عناصر مشتركة تجتمع عليها، هي:

1– أهمية النظر إلى كل أشكال العنف ضد النساء باعتبارها ممارسات غير مشروعة.

٢– أهمية توفير خدمات علاجية لتمكين ضحايا العنف، وتغيير سلوك الرجال.

3– أهمية قيام الدولة بسن القوانين التي تجرم العنف الذكوري وتحمى النساء والأطفال منه.

ثم ينتقل هذا الجزء إلى التشكيل التاريخي للاغتصاب، حيث تشير الكاتبة إلى أن معنى الاغتصاب يتغير بتغير الإطار الاجتماعي الذي يحدث فيه. ففي المجتمعات الأبوية، ينظر إلى الاغتصاب باعتباره جريمة ضد الملكية الأسرية وليس ضد المرأة، بينما تميل المجتمعات الليبرالية للنظر إلى الاغتصاب باعتباره جريمة ناتجة عن رغبة جنسية لفرد ما. وفي المقابل، قام التحليل النسوى بإعادة صياغة مفهوم الاغتصاب باعتباره جريمة يرتكبها الرجال لممارسة السلطة والسيطرة على النساء. وفي حين تنادي النسويات بالإصلاحات التشريعية للحد من وقوع أحداث الاغتصاب، إلا أنهن يرون أن هذه الإصلاحات ليست كافية. فحيث ينتمي الاغتصاب إلى منظومة علاقات القوة غير المتكافئة بين الرجال والنساء، وفيما بين الطبقات والأعراق، هناك حاجة أيضًا إلى التصدي لمظاهر عدم المساواة تلك. ويتطلب ذلك كسر دائرة الملكية الذكورية للنساء، ومقاومة التشيىء الجنسى للنساء، والنضال ضد العقبات الهيكلية التي تقف عائقًا أمام المساواة بين الأجناس والأعراق.

وتعتبر النسويات كل أشكال الأفعال الجنسية أو الجسدية غير المرغوب فيها مصدرًا لعدم المساواة بين الجنسين، وفي حين يحدث التحرش الجنسي في الأماكن العامة (مثل العمل، أو المدرسة، الخ)، ويخضع بالتالي– في إطار مجتمعات عديدة– إلى قوانين تجرمه، ظل العنف الأسرى الممارس ضد النساء محميًا لزمن طويل تحت زعم الخصوصية المتعلقة بالأسرة، والحق الضمني الذي يسمح للرجال بالتحكم في الزوجات والأطفال. تقول إحدى النساء «لقد تعلمت منذ سن مبكرة أن من حق الرجل ضرب زوجته، وإن امتنع عن ذلك فعليها الشعور بالامتنان». ترى النسويات المعاصرات أن العنف الأسرى مشكلة تعانى منها النساء عبر الطبقات، والأعراق، والحدود الوطنية. وسعت نضالاتهن إلى كشف المشكلة على امتداد العالم، وكسر جدار الصمت المفروض حولها، وتوفير الخدمات للضحايا، وتمكين النساء من المطالبة بحقوقهن، والإصرار على حماية الشرطة من التعرض لهذه الانتهاكات.

في الجزء الخامس بعنوان «رؤى واستراتيجيات نسوية» تتناول الكاتبة مجالات الإبداع النسائي، وأهمية إعادة صياغة اللغة بحيث تكف أن تكون منحازة للرجال، ودخول الفنانات المجال العام مع جذب مجالهن الخاص إليه.

وأخيرًا، تختتم المؤلفة كتابها بفصل يحمل عنوان «لا عودة إلى الوراء»، تستهله بكلمات امرأة من كوستاريكا كان على النساء كسر الفاصل الموجود بين المجالين الخاص العام، وجعل همومهن قضية عامة (ماريا سوارس 1993)، وترى الكاتبة أن سد هذه الفجوة يعد أحد أهم إسهامات الحركات النسوية في القرن العشرين، أي أن يعاد صياغة مفهوم السياسات بحيث تتضمن كلاً من المحورين الخاص والعام، وتعكس هموم واهتمامات كل من الرجال والنساء، كما أن دخول النساء إلى الساحة السياسية من شأنه إحداث تغيرات كبيرة على السياسات الوطنية والكونية، فالنساء يأتين إلى الساحة السياسية ومعهن

عديد من المسائل كان يتم التغاضى عنها بسبب الفصل بين العام والخاص، وتتضمـن هذه المسائل قضايا مثـل الصحة الإنجابية، والعنف، ورفاهة الأطفال.

يشير هذا الكتاب بوضوح إلى التوجه النسوى المتواصل نحو اعتبار الخاص والعـام امتـدادًا وانعكاسًا لبعضهما البعض، ففي الواقع، ماهو العام إلا تراص ومحصـلة لجزيئـات الخـاص ؟ وفي حين قد يرى البعـض عدم التطرق إلى مـا يعـرف بالمجــال الخـاص ذي الحساسـية، والاكتفاء بما هو عام لا يثير الجدل، يمكن التساؤل حول كيفية الفصـل بين العـام والخـاص حينمـا ترتفـع أصـوات تنـادي بعـودة المـرأة إلى المـنزل، على سـبيل المثـال، أو تتعامـل القوانين بطريقة غير متساوية بين الرجال والنساء في أمور تتعلق بحياتهم الخاصة ؟

عروض كتب

رسم الحدود: الفلسفة والنسوية(*)

هالة كمال

يحتل كتاب «رسم الحدود: تعريف النساء عبر العمل النسوى» لمؤلفته كريسيدا هييز (٢٠٠٠)» موقعه عند نقطة تتقاطع فيها النظرية النسوية بخبرات النساء الشخصية ممثلة في مجالات النشاط النسوى والتنظيم السياسي. ويستكشف الكتاب الذات النسوية في سياق السياسة والفلسفة، وتجد المؤلفة نفسها باعتبارها ناشطة سياسية في حالة تشتت بين رغبتها في العمل السياسي الراديكالي على أرض الواقع وبين نزعتها الفكرية الفلسفية التي تحملها إلى عالم التساؤلات النظرية والأفكار المجردة. وتسعى المؤلفة في الكتاب إلى خلق علاقة بين الفكر الفلسفي والواقع الاجتماعي، حيث تتناول مجموعة من القضايا الجدلية في الفكر الفلسفي النسوى والتي تدور حول قضايا منهجية تتناول «النزعة الجوهرية» essentialism. وتسعى المؤلفة من خلال هذا الكتاب إلى عرض تأثير الفلسفة على القضايا النسوية، وهو تأثير جعل المؤلفة تميل نحو التجريد.

ويبدو أن وعى المؤلفة بخصوصية الخبرة والموقع يعبر عن نفسه منذ بداية الكتاب حين تحدد المؤلفة موقعها باعتبارها تحمل علامات لهويات متعددة: امرأة ومهاجرة وفيلسوفة ومدرسة راديكالية واشتراكية وشابة تتمتع بقدر من سلطة، مما يجعلها مستهدفة ممن يرغبون في الحفاظ على سلطاتهم وسيادتهم فيسعون إلى نفى وتهميش بل وتهشيم جوانب من هويتها. وإذا كان الفكر الفلسفي هو فكر يقوم على قيمة النموذج البحت، فإن المؤلفة بوعيها بموقعها خارج إطار النموذج والمنطق البحت تظل تتساءل عما يجذبها إلى تأمل قضية الفكر البحت رغم رفضها المنهجي لذلك الإطار.

وتشير المؤلفة في كتابها إلى انجذاب الفلاسفة من أمثال فيتجنشتاين Wittgenstein إلى قضايا المنطق البحث وسعيه للوصول إلى «المفاهيم العليا» الخالصة التي لا تتطلب أمثلة، فتقارن كريسيدا هييز بين منهجه الفكري وبين مفهوم «النزعة الجوهرية المنهجية» methodological essentialism في النظرية النسوية. وترى المؤلفة أن كثيرًا من جوانب الفكر الفلسفي النسوى يبدو في صراع مع الرغبة في التوصل إلى تحديد لجوهر «النساء»، حيث حاولت الفيلسوفات النسويات تبسيط الظاهرة المعقدة والتوصل إلى أشكالها المبسطة، بما يعنيه ذلك من محو للملامح المحددة لصالح التجريد. وهكذا تلتقى «النزعة الجوهرية» في الفكر النسوى مع التعميم الذي يمحو الخصوصية طبقًا لفيتجنشتاين، حيث تعتمد كريسيدا هييز على منهج فيتجنشتاين النقدى للنزعة الجوهرية، وتنطلق به من حدود الفكر الفلسفي إلى الفكر النسوى.

ويجمع الكتاب بين إطارين هما النظرية والممارسة من واقع خبرات المؤلفة، حيث يتتبع الكتاب مناهج البحث النظري من ناحية والعمل المنظم في مواجهة العنف الجنسي من ناحية أخرى. وتشير المولفة إلى أن البحث النظري هو في حد ذاته منهج استعانت به النسويات للكشف عن جوانب من حياة النساء يخفيها النظام الأبوى السائد، وافتقاد المنهج النسوي في ذات الوقت إلى مناهج معرفية وأدوات عملية في دراسة أوجه الاختلاف بين النساء أنفسهن، بكل تركيباتها وتعقيداتها.

ويقع الكتاب في خمسة فصول بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة، يتناول الفصلان الأولان قضايا نظرية تدور حول النظرية النسوية والبحث النسوى. ويأتي الفصل الثالث بمنهج

بحثى تقترحه المؤلفة، يجمع بين فكر الفيلسوف فيتجنشتاين والفكر النسوي في صورة منهج فلسفى نسوى. وفي الفصلين الأخيرين تنتقل المؤلفة كريسيدا هييز إلى حيز البحث والعمل النسوي، حيث تتفاعل في الفصل الرابع كارول جيليجان باعتبارها باحثة نسوية، ثم تنتقل في الفصل الخامس إلى الناشطة النسوية كاترين ماكينون وخبراتها في مجال النظرية القانونية ومناهضة العنف الجنسي ضد النساء.

ويدور الفصل الأول حول مفهومى «النزعة الجوهرية» و «ضد الجوهرية» essentialism and antiessentialism في النظرية النسوية، فتوضح كريسيدا هييز أن «الجوهرية» مفهوم يحمل في معناه العام علامات ومؤشرات حول كون الهويات السياسية هويات «ثابتة» و «مجردة» و «عامة». وتتطرق المؤلفة إلى أربعة سياقات لمفهوم الجوهرية، ممثلة في «الجوهرية الميتافيزيقية» و «الجوهرية البيولوجية» و «الجوهرية اللغوية» و «الجوهرية المنهجية»، وتمثل تلك الأخيرة تحديًا سياسيًا للنظرية النسوية الغربية المعاصرة. وتوضح المؤلفة أن الفكر النسوى ينظر إلى النزعة الجوهرية على أنها تعميم غير دقيق، بل وتعيب المؤلفة على كثير من النسويات استخدامهن مصطلح «الجوهرية» في حد ذاته للتعميم باعتباره خاصية سلبية فحسب دون الاستعانة به للتقييم النقدي الدقيق.

وفيما يتعلق بالجوهرية الميتافيزيقية، وما تحمله من إيحاء بوجود بنية داخلية مشتركة وجوهر يربط الأفراد المنتمين إلى نوع أو فصيلة واحدة رغم اختلاف في التفاصيل والخصائص المادية، إلا أن المؤلفة تشير إلى صعوبة البحث عن الجوهر الميتافيزيقي للأشياء. ثم تتساءل حول العلاقة بين الجوهرية والنسوية، فتطرح التساؤلات التالية: «هل يوجد جوهر ميتافيزيقي للجندر ؟»، و «هل يوجد جوهر واحد مشترك بين كل النساء ؟» وتكشف المؤلفة عن أن تاريخ الفلسفة السياسية والاجتماعية الغربي يجيب على تلك الأسئلة بالإيجاب، في حين ينفي الفكر النسوى وحدة الجوهر، بل ويعتبر الاعتقاد في وجود اختلافات جوهرية بين الرجال والنساء ضربًا من ضروب التمييز الجنسي sexism. أما الجوهرية البيولوجية فتتشابه مع الجوهرية الميتافيزيقية من حيث اعتمادها على حقائق ومسلمات ثابتة دون أخذ طبيعتها الاجتماعية في الاعتبار، فيتم تبعًا لذلك وضع مجموعة من الأفراد ضمن قالب واحد اعتمادًا على اشتراكهم في بعض الخصائص التشريحية والجسدية. وترى النظرية النسوية أن الرؤية الطبية والتشريحية للأنوثة استعانت بمقولات الجوهرية البيولوجية لتبرير التمييز ضد النساء.

أما الجوهرية اللغوية فتشير إلى الاعتقاد بأن تعريف مصطلح ما يحدد معالم كل ما ينضم تحت لوائه، ومن هنا تتساءل النسويات في إطار فلسفة اللغة حول «إلام تشير كلمة نساء ؟» و «هل يمكن وضع مجموعة من الشروط الجامعة والمانعة للنساء ؟» و «هل يجب على النساء أن تجمعهن خصائص مشتركة لمجرد أنه يطلق عليهن مصطلح نساء ؟» و «هل يتعين على الكلمة أن تشير إلى مجموعة محددة من الأفراد ؟». وترى كريسيدا هييز أن مصطلح النساء يشير إلى مجموعة من البشر تربطهم مظاهر الأنوثة المبنية اجتماعيًا: التنشئة الاجتماعية والتعرض للقهر الأبوى والخبرة الجماعية للنساء، إلا أنه يوجد أفراد ينتمون إلى جنس النساء دون أن تنطبق عليهم كافة الشروط. ومن هنا تأتى اللغة (ممثلة في كلمة «نساء» على سبيل المثال) فتمحو الاختلافات بين الأفراد المنتمين إلى جنس النساء، ولذا يتعين التعامل مع مصطلح «النساء» باعتباره صيغة لغوية تتطلب إعادة تحديد مستمر لمعناه. ثم تنتقل المؤلفة إلى الجوهرية المنهجية باعتبارها تتبدى في مناهج بحث الفلسفة أو العلوم الاجتماعية وغيرها حين يتم افتراض أهمية عنصر تحليلي ما وتميزه على غيره. وتكشف المؤلفة عن مناهج البحث التي تعتمد على عنصر تحليلي واحد وثابت

ثم تؤدى إلى فرض وحدة زائفة، من خلال إلقاء الضوء على النقاشات المنهجية الدائرة في النظرية النسوية حول كتابة التاريخ وتجارب النساء.

وتنتقل المؤلفة في الفصل الثاني إلى مناقشة المنهج النسوى والتعميم فيما يتعلق بالنساء، فتتناول كريسيدا هييز كلاً من النزعة الجوهرية وضد الجوهرية لتؤكد في النهاية وجود مساحة بين تلك الثنائية، وهي مساحة جديرة بالبحث والتأمل. وحين تتأمل في مفهوم «الذاتية» subjectivity تشير إلى ميل النزعة المضادة للجوهرية إلى رفض كافة التعميمات والتشكيك في المقولات الخاصة بذاتية النساء وأصالتهن. وتصنيف المؤلفة أن السعي نحو تحديد «هوية المرأة» تعبيرًا عن مجموعة من النساء يتحول إلى تكتيك استبعادي يعمل على استئثار فئة من النساء– ممن يتمتعن بسلطة على الخطاب النسوي– بصياغة الهوية النسائية في صورة خبراتهن وهوياتهن، مع استبعاد فئات أخرى من تلك الصياغة. وهكذا يصبح التعميم الزائف أحيانًا وسيلة للاستبعاد، مثله في ذلك مثل التمييز الجنسي.

وتتناول المؤلفة نظرية الفيلسوفة إليزابيث سبيلمان ضد الجوهرية، حيث تؤكد أن أوجه التشابه والاختلاف بين النساء إنما هي نتاج للسياقات السياسية التي تظهر فيها هذه الاختلافات والتشابهات، وهكذا تتبنى إليزابيث سبيلمان موقفًا قائمًا على النسبية نظرًا لتباين خبرات القهر بين النساء. ويحرص منهج إليزابيث سبيلمان التحليلي على إلقاء الضوء على ضرورة الاهتمام بالسياق وعلاقات القوى التي تجعل النسويات البيض من الطبقة الوسطى أكثر ميلاً إلى التعميم عن غيرهن من المهمشات.

وفي نفس الوقت تشير المؤلفة إلى نسويات يعارضن موقف إليزابيث سيلمان ومنهجها ضد الجوهري، ففي الوقت الذي تسعى فيه سبيلمان إلى ترسيخ التعددية بدلاً من الهيمنة الأحادية للمعارضة خوفًا من قيام النزعة ضد الجوهرية بتفتيت مفهوم الجندر، إلا أن كريسيدا هييز تعود فتؤكد أن معارضة «ضد الجوهرية» لا تعنى بالضرورة تبنى موقف «جوهرى»، حيث إن «ضد الجوهرية» لا تساوى «الجوهرية». كما أن اتخاذ موقف صارم ضد الجوهرية إنما يتحول في حد ذاته إلى موقف «جوهرى» غير موضوعى.

وتخلص المؤلفة إلى أن كل المنظرات النسويات اللاتي يربطن بين النظرية والعمل النسوى يجدن أنفسهن ملتزمات بقدر من التعميم حول النساء من خلال تحديد أوجه شبه وملامح مشتركة بين النساء، فيعود البعض يتعامل معها ويستخدمها باعتبارها علامات متعددة للقهر أو ملامح لهويات أصيلة. وهكذا تصل المؤلفة إلى رؤية بشأن الجوهرية وضد الجوهرية، لا باعتبارهما موقفين على طرفي النقيض، وإنما تراهما مصطلحين يعبران عن مواقف متعددة تحتل مواقع متنوعة.

وحين تنتقل المؤلفة في الفصل الثالث إلى طرح بعض القضايا الفلسفية بصوت نسوى، فإنما تستعين هنا بالفيلسوف فيتجنشتاين في نقده للجوهرية والقائم على منطق «انظر وتأمل». وتتفق المؤلفة معه في أن المعنى يتشكل من خلال اللغة وليس سابقًا على اللغة، وهكذا يتحدد معنى كلمة «امرأة» تبعًا لاستخدامها. وتحاول المؤلفة في هذا الفصل نسج فلسفة فيتجنشتاين في نسيج مناهج النقد النسوى، وترى أنه على الرغم من عدم كون فيتجنشتاين مفكرًا متبنيًا لقضايا النساء، إلا أن فلسفته ضد الجوهرية والواردة تحديدًا في كتابه «قضايا فلسفية» تصلح كأداة فلسفية فعالة لغويًا ومنهجيًا في الفكر النسوى ضد الجوهري، حيث يرى أن الجوهرية هي ظاهرة لغوية إذ تفرض اللغة «جوهرًا» لكل شيء من خلال تسميته.

وتتفق كريسيدا هييز مـع فيتجنشـتاين من حيث أنـه بـدلاً من التعامـل مـع اللغـة باعتبارهـا تكشف عن حقائق العالم، فإن الأدعى هو دراسة الاستخدامات اللغويـة للمفـردات. فبـدلاً من افتراض وجود سمات «نسائية» تشترك فيها كل النساء لمجرد أنهن يسمين «نسـاء»، فإن الأوقع هو تأمل تطبيقات مصطلح «نساء»، مـع كسـر حـدود المصـطلح بحيث يتجـاوز النماذج السائدة ويتيح المجال ليشمل الفئات المتنوعة التي يمكن أن تنـدرج تحت مسـمى وترى المؤلفة أن النسوية المبنية على منطـق فيتجنشـتاين تشـير إلى الموقـع الـذي تحت مسمى «نساء». وتـرى المؤلفـة أن النسـوية المبنيـة على نتطـق فيتجنشـتاين تشـير إلى الموقع الذي نختاره لرسم حدود مفهوم «النساء» باعتبار رسم الحدود يمثل فعلاً سياسـيًا، حيث يصبح حـتى معـنى «النسـاء» مصـدر سـلطة للنسـاء، ويصـير حـق التحديـد والتغيـير والتعديل وسيلة لإعادة صياغة مفاهيم الجنس والجندر والخروج من ثنائية الرجل والمرأة.

كما تسـتعين كريسـيدا هيـيز بمنهج فيتجنشـتاين الفلسـفي ضـد الجوهريـة من حيث مـدى فائدته للنسوية، وتستعين بمفهوم «التشابه العائلي» لديه لاستيعاب أوجه الشبه والاختلاف بين النساء، مع التأكيد على الجوانب المشتركة بين النساء وإتاحة المجال في ذات الـوقت للتميز والتنوع والاختلاف في الملامح والمعالم والتفاصيل، بعيـدًا عن التعميم المطلـق من ناحية والتفتيت والتشـتيت من ناحيـة أخـرى كمـا تسـتعين المؤلفـة أيضًـا بمفهـوم «رسـم الحـدود» الـواعي حيث يمنح أداة لتحديـد إطـار مـرن يمنـع في نفس الـوقت التشـرذم والتفكك الذي قد تسببه بعض أشكال ضد الجوهرية.

ويأتي الفصل الرابع فترىط فيه المؤلفة بين البحث النسـوى والمنهج، منطلقـة من مقولـة فيتجنشتاين «انظر وتأمل» حين تتناول بالنقـد منهج كـارول جيليجـان في البحث النسـوى. فعلى الرغم من وعى كارول جيليجان بالجدل الدائر حـول الجوهريـة في الفكـر والتحليـل النسوى، ورغم سعيها الواعي لتوخي الموضـوعية، إلا أن عملهـا يتهم بالجوهريـة المنهجيـة نظرًا لاستخدامها تعميمات زائفة لمفهوم المرأة والمراهقـة في كتابهـا «بصـوت مختلـف» دون إشارة إلى الأصول العرقية للفتيات أو طبقاتهـن الاجتماعية، وهـو جـانب التفتت إليـه في كتابهـا الثـاني «بين الصـوت والصـمت»، إلا أنهـا تجـاهلت علامـات اختلاف أخـرى بين المراهقات، كالميول الجنسية على سبيل المثال.

ومن الناحية المنهجيـة أيضًـا تشـير المؤلفـة إلى أن كـارول جيليجـان تعتمـد على مقـابلات أجرتها مع هؤلاء النساء والفتيات، وتـوحي بأنهـا تعكس في كتابهـا أصـواتًا أصـيلة حقيقيـة، وهـو ادعاء يمثل في حد ذاته منطقًا جوهريًا يوحي بوجود أصالة وحقيقة مبنيـــة على تعميم زائف. وهكذا فرغم تبنى جيليجان موقفًا ضد جوهري، واستعانتها بمنهج بحثي ضد جــوهري قـائم على التعدديـة والاختلاف، إلا أنهـا تنتهى إلى تعميمـات أقـرب إلى الجوهريـة. وهكـذا تكشف كريسيدا هييز من خلال كتابات جيليجـان عن نمـوذج للبحث النسـوي الـذي تتطلب منهجيته النسوية ضد الجوهرية تجنب التعميم وترك المجال رحبًا لمزيد من أوجـه الاختلاف وعلاقات القوى.

وفي الفصل الخامس والأخير تنتقل المؤلفة بين النظرية النسـوية والممارسـة متخـذة من كـاترين ماكينـــون مثـالاً للعمـل النسـوي، فتشـير إلى العلاقـة المتضـاربة بين النظريـة والممارسة، حيث كثيرًا ما تعجز النظرية عن الإرشاد والتوجيـه عنـد الممارسـة والتطـبيق. وتقـدم المؤلفـة مثـال مفهـوم «بنـاء التحالفـات» في النظريـة النسـوية السياسـية ضـد الجوهرية، مشيرة إلى أنه عنـد تطبيقهـا على أرض الواقـع تـبرز مجموعـة من الأسـئلة بلا إجابات نظريـة. وتتنـاول تحديـدًا خـبرة المنظمـات النسـائية ضـد العنـف الجنسـي، وتبـني موقفها الفكـري على نمـوذج فيتجنشـتاين المطـروح سـابقًا والقـائم على مبـادئ «الشـبه العائلي» الذي يتيح مجال التعميم بين النساء رغم اختلافاتهن، ومنهج «أنظر وتأمـل» حيث

تعتمـد مـاكينون على خـبرات النسـاء في البحث النســوى. وتوضـح المؤلفــة أن كـاثرين ماكينون تعمم خبرة النسـاء في ظـل ثقافـة جنسـية قائمـة على السـيادة والخضـوع، كمـا تتهمها بالنزعة الجوهرية في نظريتها حول العنف الجنسـى ضـد النسـاء نظـرًا لاسـتخدامها لمصطلح «النساء» بشكل تعميمى.

ومن القضـايا الجدليـة الـتي تتناولهـا المؤلفـة في سـياق حـديثها عن العمـل النسـوي هي المسألة المتعلقة بموقع الرجال المناصرين للنساء في المنظمـات النسـوية، واسـتبعادهم على سبيل المثال من منظمات مناهضة العنـف الجنسـي ضـد النسـاء، مـع اسـتعانة بعض الرجال بالتوجه ضد الجوهرى للتأكيد على شرعية مشاركتهم في المشروعات النسوية. إلا أن الخبرة العملية توضح أن الاعتماد على منظومة علاقـات القـوى بين الجنسـين بالنسـبة للعنف الجنسي مبنية على فرضية أن القهـر واقـع من الرجـال على النسـاء. إلا أن العنـف الجنسى لا يقتصر فقط على خضوع النساء للقهر، وإنما قد يتضمن كـذلك خضـوع الرجـال للقهر من قبل رجال آخرين في إطار العلاقات المثالية.

ويقود ذلك النموذج المؤلفة إلى التفكير في الحدود الفاصلة بين النسوية والانفصالية وضد الجوهرية، فترى أن إدماج الرجال في بعض أوجه العمـل النســوى مثـل الـرد على الخـط الساخن الخاص بمنظمة مناهضة العنف الجنسي ضد النساء إنما يمثل تطبيقًا لمفاهيم ضد الجوهرية تطبيقًا مطلقًا دون الأخـذ في الاعتبـار خصوصـية الخـبرة والسـياق والاجتمـاعي. فالمرأة التي تلجأ للشكوى من تعرضها للعنف الجنسي من رجل تكون أبعد مـا تكـون عن القدرة على البوح أمام رجل.

وحين تتناول المؤلفة مفهوم «النساء» فهي تتطـرق إلى قضـايا التراتبيـة والتمثيـل واتخـاذ القرار. وتتخذ من الجمعيـة الوطنيـة لدراسـات المـرأة في أمريكـا (NWSA) نموذجًـا لمـا تتصف به من تعددية وتنوع، ومع ذلك تثير عديدًا من التساؤلات: 1) كيف يمكن للمنظمات أن تضمن تمثيل كافة الهويات والخبرات والمصالح، في الوقت الـذي تحـاول فيـه الحفـاظ على منظـور يقـدم أهـدافًا مشـتركة ؟ ٢) كيـف يمكن لهياكـل التمثيـل ضـد الجوهريـة أن تتفاعل مع وجهات نظر النظرية النسوية الفوضوية بشأن تقليص التراتبية إلى أقصى حد ؟ 3) هل يمثل نظام المجموعات الصغيرة وسيلة لتمثيل مجموعات ذات مصالح مختلفـة، أم أنه مجرد نظام يضمن فرصة أكبر لتمثيل الفئات المقهورة ؟ 4) مدى استجابة المنظمــات للضغط الخارجي والحاجة لتغيير أولوياتها بل وبعـض أهدافها لإتاحة الفرصة أمـام انضـمام أعضاء جدد مختلفين ؟

ففي حالة الجمعية الوطنية لدراسات المرأة كان السؤال حول ما إذا كانت المنظمة تتوجه لتحقيق أولويات الأكاديميات أم الناشطات، مع ضمان اتساع قاعـدة العضـوية فيهـا لتضـم فئات مهنية على سبيل المثال. وترى المؤلفة أن كل منظمة نسائية إنما تؤسسها مجموعة من النساء لدعم مشروعات محددة، ويصعب أن تتحول مجموعة نسائية ما إلى كيان يمثل كافة النساء. وبالنسبة للجمعية الوطنية لدراسات المرأة فموقعها محدد باعتبارهـا منظمـة نسائية تستهدف المشـاريع الأكاديميـة للنسـاء، وبالتـالي فلا يتعين عليهـا أن تتكيـف لتضـم نساء من الناشطات السياسيات، وإنما يتعين على الناشـطات تأسـيس منظمـات مسـتقلة خاصة بهن لدعم مشروعاتهن.

وختامًا فإنه لابد من الإشارة إلى أن كتاب كريسيدا هييز يمثل إضافة في المجـال النسـوى ومجال الفكر الفلسفي، حيث تخلق مساحة تضـم النسـوية والفلسـفة وتعيـد بـذلك رسـم حـدود كـل منهمـا. وتكمن أهميـة هـذا الكتـاب في قيـام مؤلفتـه بتطـوير فلسـفة نسـوية فيتجـنشتاينيـة، تكشف عن مـدى اسـتيعاب بـل واسـتعانة النسـوية بـأطر فكريـة فلسـفية

واجتماعية وسياسية وتاريخية وغيرها، وخلق مساحة ثرية عـبر تخصصـية. ومن المبهـر في هذا الكتاب سلاسة العرض المنطقى المبنى على وضوح الرؤيـة، حيث تنتقـل بنـا المؤلفـة من الإطار النظري إلى الخبرة العملية– من النظرية النسوية والفلسفة إلى تجـارب بحثيـة وممارسات عملية على أرض الواقع، رابطـة بين هـذا وذاك منهجيًـا من خلال بللـورة منهج فلسفى– نسوى جديد. ويتبنى الكتاب وصاحبته موقفًا ضد جوهري في محاولـة لتقـديم في فهم فلسـفى للواقـع، وطـرح بـدائل لعـالم أفضـل. وإذا كـان الكتـاب ينتقـل بين النظريـة والتطبيق، وبين المقولات والخبرات، إلا أنه رغم عدم وقوفه عند تفاصيل الخـبرة الطبقيـة أو الأوضاع الهامشية، لا يدعى التعميم، وإنما يؤكد على أن الفضاءات الخاصـة بالممارسـة النسوية (من منظمات نسوية) بل والفضاءات الفكرية النسـوية (من منـاهج بحث نسـوى) تحتل مساحة مفتوحة الحدود، ففي وعيها بآثار السلطة الأبوية تتأمل أيضًا علاقـات القـوى داخلها هي نفسها بما ورثته من النظام الأبوى. والقـراءة المتأنيـة للكتـاب بمنطـق «انظـر وتأمل» إنما يدفعنا نحـو رسـم حـدود لفضــاءات المقاومـة النسـوية، تتجـاوز حـدود العـام والخاص، خالقة مساحة مرنـة ترسـم حـدودها لتحقيـق أهـداف سياسـية، لا للتعميم وإنمـا كاختيار استراتيجى.

عروض كتب

قضايا المرأة المصرية بين التراث والواقع

(دراسة للثبات والتغير الاجتماعي والثقافي)

عرض: هند إبراهيم

عبر استخدام أدوات المنهج الأنثروبولوجي المختلفة، والتمكن من الخبرة الميدانية تقدم دكتورة علياء شكرى هذه الدراسة الهامة الصادرة عن مركز البحوث والدراسات الاجتماعية- كلية الآداب- جامعة القاهرة (طبعة أولى عام ٢٠٠٣)، والتي تحاول فيها رصد الثابت والمتغير في الثقافة المصرية وعلاقته بقضايا النساء في ظل عولمة للقوانين الدولية، واتساع مظلة الاتفاقيات الدولية ذات الصلة بقضايا المرأة المصرية سواء على صعيد الأحوال الشخصية أو على صعيد القضايا المرتبطة بتمكينها.

وتعد هذه الدراسة بمثابة نواة لما يمكن أن نطلق عليه أنثروبولوجيا الفضاء الخاص وهو «المجال المتعلق بالأدوار والأنشطة الخاصة بالمرأة والتي تؤثر على مكانتها وعلاقتها وحركتها داخل الأسرة الممتدة / المجتمع المصغر، كما يتضمن أيضًا قدرًا من التدخل من جهة الدولة»(*)

تقع الدراسة في 443 صفحة، متضمنة ثلاثة أبواب تحتوى على ثلاثة عشر فصلاً، إضافة إلى تصدير للدكتورين محمد الجوهرى وحسن حنفي، ومقدمة ثم قائمة بالمراجع والملاحق.

تبدأ المقدمة بعرض للمنهج والأدوات المستخدمة، والدراسات السابقة المرتبطة بموضوع البحث، وتحديد مجتمعات الدراسة وأسباب اختيارها، فقد اتسعت الدراسة لتشمل خمس محافظات بين بدوية وحضرية وريفية، وذلك في محاولة للوقوف على عتبة تمثل بقدر ما المجتمع المصرى. وتوزعت المحافظات على النحو التالي:

محافظة أسيوط (وجه قبلى)

بندر منفلوط

قرية الطامية

محافظة المنوفية (وجه بحرى)

بندر أشمون

قرية الخور

محافظة الإسكندرية (حضر)

محرم بك

كليوباترا

العجمي

باكوس

القباري

محافظة شمال سيناء (صحراء شرقية)

مدينة العريش

مدينة الشيخ زويد

محافظة مرسى مطروح (صحراء غربية)

مدينة مطروح

منطقة علم الروم وبالتحديد أولاد على

تهتم الدراسة بالأنماط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يتميز بها كل مجتمع محلى، وأشكال الضبط الاجتماعى ودرجة التحضر أو التغيرات التي لحقت بهذه المجتمعات مؤخرًا. ويعد هذا الجزء من الدراسة مدخل عام، فهو يعين القارئ على الوقوف جيدًا على طبيعة مجتمعات الدراسة، ومن ثم اختيار التساؤلات للبحث بالإضافة إلى ما يمكن أن يلجأ إليه الباحث في هذه المجتمعات للحصول على المعلومات الخاصة بالدراسة.

يعتمد البحث على دليل ميداني، ينقسم إلى عدد من البنود التي تتلخص في الزواج، المهر، العنوسة، الطلاق، التعليم، العمل،... ووفقًا لهذه البنود التي سعت المؤلفة إلى تطويرها اعتمدت على مجموعة منتقاة من الدراسات السابقة لتخدم هذا البحث، والتي تتناول عددًا من المحاور الأساسية: العمل، القانون، التعليم، الطلاق، العنف ضد المرأة، والتحرر. وقد خلصت المؤلفة من أن معظم الدراسات السابقة في مجال المرأة قد أغفلت تناول عدة موضوعات غاية في الأهمية وهي: الذمة المالية للمرأة، حق النساء في الترقية، وحقهن في الميراث وطرق التحايل المجتمعي على هذا الحق.

والسؤال الأساسي الذي تحاول الدراسة الإجابة عليه هو مدى تطبيق القوانين المتعلقة بقضايا النساء في الممارسة الفعلية أو اليومية، بمعنى دراسة الفرق بين الممارسة من جهة والقوانين والتشريعات من جهة أخرى، أو كما تقول المؤلفة الفرق بين القول والفعل.

وفي الباب الثاني الذي جاء بعنوان (قضايا الأحوال الشخصية بين التراث والواقع) تعالج الدراسة، بالتتابع في فصول ستة، القضايا المرتبطة بالزواج والطلاق وتعدد الزوجات والآثار المترتبة على سفر أحد الزوجين للخارج والعنف ضد المرأة وأخيرًا حق النساء في الميراث وأشكال التحايل الاجتماعية التي يمارسها الأفراد ضد هذا الحق.

وبالنسبة لقضية الزواج ترى المؤلفة أن هناك قيودًا مازالت تمارس على الفتاة في اختيار شريك حياتها سواء في الريف أو الحضر أو البدو وتمارس دورها وذلك استنادًا إلى الموروث الثقافي الذي يبرر في أغلب الأحيان قهر الفتاة وتزويجها ممن تتم الموافقة عليه من الأسرة أو العائلة أو القبيلة. وتؤكد الدراسة أيضًا أن هذا الحق، رغم التعليم والإعلام وغيرهما، مازال منقوصًا في المجتمع الريفي. فهناك حرية نسبية للفتاة في اختيار شريك حياتها، هذه الحرية تقلصها أو تدعمها التجارب الشخصية للأقارب وعلى الأخص الأهل. أما في المجتمع الحضرى فحرية الفتاة ترتبط بالإمكانيات الاقتصادية والمستوى التعليمي والثقافي للأسرة. وفي حالة المجتمع البدوى حرية البنت أقل كثيرًا

من المجتمعين السابقين. فهناك على سبيل المثال في المجتمع البدوي تقليد يسمى (مسك بنت العم) أي على ابن العم أن يمسك ابنة عمه، حتى لو كان عمره 10 سنوات وهي عمرها ٢٠ سنة (كما تذكر الحالات ص 146) ولا يمكن لها أن تتزوج إلا بعد أن يحلها ابن عمها أو «يفكها»، بمعنى أن يعطيها الإذن بالزواج من غيره.

وللمرأة الحق في المهر، ولكنه يخضع في نفس الوقت للبعد الاجتماعي والطبقى للمتصاهرين. وتناقش الدراسة مسألة السن المناسبة لزواج الفتاة في كل مجتمعات الدراسة، وتذكر أن هناك اتفاقًا عامًا في السنوات الأخيرة حول أهمية وصول البنت للسن القانونية، وأيضًا القدرة الجسمانية لتحمل أعباء الحياة الزوجية. وتشهد هذه المجتمعات، بتفاوت ما، ارتفاعًا ملحوظًا في معدل سن الزواج وذلك بسبب التعليم والظروف الاقتصادية السيئة التي يمر بها المجتمع ككل.

وفي الفصل الثاني من نفس الباب، تتناول الدراسة القضايا المرتبطة بالطلاق ومدى أحقية المرأة في ظل الثقافة السائدة في طلب الطلاق، والظروف التي تدفع الرجل لتطليق زوجته، والإجراءات المتبعة اجتماعيًا وثقافيًا في حالة حدوث الطلاق، فالبعد الثقافي والموروث يلعبان دورًا في ممارسة هذا الحق عمليًا، فالرأي لدى الريفيين- حسب الإخباريين- أن المرأة لا يجوز لها طلب الطلاق، وقد عده البعض بأنه حرام وعلى الرجل أن يطلق امرأته قبل أن تطلب هي ذلك حفاظًا على كرامته. لكن هذه الأيام تغير الأمر وأصبح أمرًا عاديًا أن تطلب المرأة الطلاق، أما الحضر فنساؤه أكثر وعيًا- كما ترى المؤلفة- وأكثر قدرة على الدخول في منازعات من أجل الحصول على الطلاق، وفي المجتمع البدوى لم يكن ذلك موجودًا حسب التقاليد والعادات، حتى لو تزوج الرجل مرة ثانية أو ثالثة، ولكن الآن ارتفعت نسبة الطلاق بسبب تغيرات في الظروف الاجتماعية والثقافية.

أما بالنسبة لمسألة تعدد الزوجات، تذهب الدراسة إلى توضيح موقف الإسلام من هذه القضية ومن ثم تنتقل إلى مجتمعات الدراسة، بدو وحضر وريف ولكن بدرجات متفاوتة، ففي المجتمع البدوى يتعامل الأفراد مع هذا الموضوع باعتباره حقًا طبيعيًا للرجل أحله الشرع، وتؤسس له التقاليد، بل هو أساس التكوين العائلي، أما في الريف فينظر إلى الأمر بتحفظ ولكن بدون استهجان.

ويتفق الإخباريون أن الرجل يتزوج إذا انتعشت أحواله الاقتصادية أو كان يريد ولدًا، والأمثال الشعبية تعزز هذا المسلك بالإضافة إلى تلاعب الرجال وتحايلهم في هذا الشأن. وتحت عنوان «الأبعاد الطبقية للتعدد» في نفس الفصل تذهب الدراسة نحو هذا الحكم العام «لا تتباين مواقف الرجال من التعدد كثيرًا، بالرغم من اختلاف أوضاعهم الطبقية، ولكن قد يختلف أسلوب التعامل باختلاف الزمان والمكان والمرحلة العمرية، كما قد تؤثر الظروف الاقتصادية بشكل حاسم في ممارسة الرجل للتعدد» ص 231.

تطرح الباحثة سؤالاً رئيسيًا في الفصل الرابع حول الآثار المترتبة على كيان الأسرة واستقرارها عند سفر أحد الزوجين، فقد أكدت الدراسات السابقة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على الأضرار التي تلحق بالأسرة بسبب سفر الزوج على وجه التحديد، وهو ما عرف باسم «تأنيث الأسرة المصرية» وترصد الدراسة الحالية أهم الآثار التي تظهر على الأسرة نتيجة سفر أحد الزوجين. وتؤكد المؤلفة على أن أحقية الزوجة في السفر والعمل بالخارج ساعد على بروز مسألة الذمة المالية المستقلة للنساء.

تنتقل الدراسة بعد ذلك في الفصل الخامس إلى تتبع أشكال العنف ضد المرأة وأسبابه وآثاره، ودور التراث في تدعيم السلوك العنيف ضد المرأة، ومن أهم صور العنف ضد المرأة التي تقف عندها الدراسة: الختان «الدخلة البلدي»، العنف الاقتصادي أي منعها من العمل، أو سلبها أموالها، والعنف النفسي والاجتماعي والذي ينتشر بالأكثر بين الشرائح الطبقية العليا والمتوسطة كما اتضح من شهادات الإخباريين. وحسب الدراسة يبقى الضرب أقل انتشارًا نسبيًا في المجتمع الحضري قياسًا على ما هو عليه في الريف والبادية.

قضايا الميراث وأشكال التحايل التي يمارسها الرجل في الغالب للحيلولة دون حصول المرأة على حقها في الميراث هو موضوع الفصل السادس، حيث ترى الدراسة أن التراث يدعم مسألة عدم توريث النساء، وأغلب الناس لا يحبذون توريثها خاصة في الأرض والعقارات، ويفضلون منحها ما يعادل الميراث مبالغ نقدية، وبالطبع بعد تثمين الموروثات بثمن بخس لا علاقة له بسعر السوق. وقد يلجأ الإخوة الذكور- كما تؤكد الباحثة- لأشكال من التزييف والنصب، وخاصة فيما يتعلق بالأراضي والعقارات، مثل تحرير عقود ملكية، بيع وشراء، قبل موت الأب ليقطعوا الطريق أمام توريث البنات، ولعل أبلغ مثل يردد من قبل النساء في هذا الشأن (عاشم ما ريحونا ماتم ما ورثونا)، وهذا يكشف عن نوعية الحياة التي تحياها الفتيات في ظل الأسرة، وأيضًا طريقة التلاعب في الميراث وحرمانها منه.

تتناول المؤلفة في الباب الثالث قضايا تمكين المرأة بين التراث والواقع، وتتناول أربع قضايا رئيسية تؤثر بشكل رئيسي على تمكينها داخل المجتمع، فتتناول حقها في التعليم، والعمل، والاستقلال بالذمة المالية، وأخيرًا حقها في الترقية. وتتناول خلال عرضها العوامل المجتمعية التي تؤثر على نظرة المجتمع للمرأة ومدى أحقيتها في الحصول على حقوقها، وتؤكد الباحثة في نهاية الدراسة على أن المرأة مازالت تعاني من تمييز واضح على مستوى الممارسات اليومية يمنعها من الحصول على كافة حقوقها التي كفلها لها القانون، والشريعة.

ورغم ما تتمتع به الدراسة من جدية وجرأة في تناول بعض الموضوعات وخاصة موضوع الختان، إذ نبهت للتناقض القائم بين ما يردده أفراد المجتمع حول تراجعهم عن إلحاق الأذى بالمرأة، إلا أنهم يمارسون عادة الختان سرًا بدعوى الحفاظ على عفة بناتهن، وتحجيم شهوتهن الجنسية. وما يمكن عمله هو قيام الطبيب بتلك المهمة بدلاً من الداية.

ورغم ذلك يمكننا أن نسوق بعض التساؤلات التي من شأنها أن تفتح مجالاً خصبًا للمناقشة وإثراء موضوع الدراسة.

أولاً: لاحظت أن مفهوم التراث في الدراسة يعادل مفهوم الدين الإسلامي، وكأن التراث يتكون فقط من الدين الإسلامي بالتحديد.

ثانياً: عند الرجوع إلى منظرين إسلاميين (وهذا يحدث كثيرًا) يتم الرجوع إلى كتابات محمد متولى الشعراوي، وهو معروف بعدائه للمرأة، فقد كان ينشر أفكاره ليل نهار على شاشات التليفزيون ويدعو المرأة إلى الرجوع إلى منزلها باعتباره جنتها وملاذ أمنها، وأن المهمة الأولى لها هي تربية أولادها بدلاً من الوقوف في محل أو العمل كممرضة... الخ.

ثالثاً: في مسألة التعدد تقول الدراسة «... خاصة أن نظام التعدد ليس تشريعًا إسلاميًا، وإنما كان موجودًا قبل الإسلام فجاء الإسلام ليتعامل معه لا ليشرعه أو يرسخه». وتقول في صفحة ٢٢٣ «أباح الإسلام تعدد الزوجات في حالات معينة مثل عدم قدرة المرأة على

الإنجاب أو ظروفها الصحية، وعدم قدرتها على متطلبات الحياة الزوجية» أعتقـد أن هنـاك تناقضًا واضحًا بين دفاع المؤلفة عن الإسلام باعتباره دينًا لم يشرع للتعـدد، بـالرغم من أن هذا القول يحتاج لمناقشة، وبين الحالات التي تذكرها لتبرير التعدد في الإسـلام فيمـا يبـدو وكأنه تشريع وتبرير لتشيىء المرأة لتصـبح مجـرد أداة لاسـتمتاع الرجـل وتلبيـة احتياجاتـه الجنسية، فيصبح من حقه الزواج في حالات عجزها عن تلبية تلك الاحتياجـات ؟ ومـاذا عن متطلبات الحياة الزوجية بالنسبة للزوجات تعامل الكتاب بشيء من السطحية مـع مسـألة تعدد الزوجات، حيث أتى بإجابات قاطعة عن أسئلة معقدة طالما دارت حولها المناقشـات مثل أسباب إباحة تعدد الزوجات فقد ذكر أنه مجرد تساؤل أطرحه للمناقشة.

*** انظر بحث الفضاء الخاص (تحت النشـر)، أجرتـه مؤسسـة المـرأة الجديـدة عام ٢٠٠٠.**

وثائق

محددات الزواج عند الحكيمات في القرن التاسع عشر

عزة عبد الله عبد الهادي

تكشف لنا هذه الورقة عن جانب خاص من جوانب الحياة الاجتماعية للحكيمات المندرجات بخدمة ديوان الصحة في القرن التاسع عشر([1])، وهو ما يتعلق بطريقة زواجهن، ومدى ارتباط ذلك بظروفهن الاجتماعية أو حياتهن المهنية، حيث كان زواج الحكيمات يسير وفق معايير مهنية- وليست اجتماعية- وضعها ديوان الصحة لضمان سير العمل واستثمار كافة الطاقات البشرية، فقد تدخلت الحكومة بشكل سافر في حياة الحكيمة، سواء حياتها المهنية باعتبارها مكون مهم في السلم الوظيفي، أو حياتها الأسرية الخاصة، لضمان استخدام الحكيمة في الأغراض التي أعدت من أجلها. ويمكننا أن نرى بوضوح هذا التدخل إذا تطرقنا إلى الطريقة التي يتم بها اختيار الزوج للحكيمة ومحددات هذا الاختيار والتي تتضمن: عدم السماح للحكيمة بالتزوج من شخص غير مستخدم بالصحة بل عليها التزوج من شخص يعمل بالمهن الطبية (أي ينتمى لديوان الصحة)، حتى وإن أدى ذلك إلى عدم زواجها، ضرورة موافقة ديوان الصحة التابعان له. ضرورة إجتماع الزوجين في مكان عمل واحد؛ إنهاء خدمة الحكيمة وإبعادها عن العمل عند زواجها في بعض الأحيان. وتتسم هذه المحددات التي تم وضعها بالتعقيد، لأنها في النهاية لا تخدم سوى العمل الحكومي- وهذا ما قصدته الحكومة- غير مراعية الجوانب الاجتماعية للحكيمة في المقام الأول.

وعلى ذلك سوف تعرض هذه الورقة مجموعة من النصوص التي تظهر فيها بوضوح المحددات المذكورة أعلاه، علمًا بأننا لم نتمكن من رصد كثير من الملامح الشخصية للحكيمات المندرجات، حيث أن القصد من هذه الوثائق هو تسيير الأمور الإدارية اليومية للديوان أو المصلحة الناتجة عنها الوثائق، وليس الإفصاح عن الأمور الشخصية للمندرجين بخدمتها.

ويمكن تفسير المحدد الأول، وهو تحديد الزواج من حكيم أو مستخدم غيره بالاعتبارات التالية:

غير مسموح للحكيمة بالتزوج من شخص غير مستخدم بالصحة بل عليها التزوج من شخص مثل حكيم، حتى وإن أدى ذلك إلى عدم زواجها، ويمكن إرجاع تحديد الزواج من حكيم، أو مستخدم غيره للأسباب التالية:

- ضمان أدائها العمل الذي أعدت من أجله، ولأن الحكيم أيضًا خاضع للحكومة.
- توفير نفقات السكن.
- تتبوأ الحكيمة مكانة اجتماعية مرموقة، وهي تابعة للميرى (أي الحكومة) وهذا طبعًا شرف لها فلا يليق بها، سوى مستخدم مثلها في الحكومة، مثل الحكيم.

وبالرغم من عدم السماح للحكيمات بالزواج بشخص غير حكيم أو مستخدم بالحكومة، لم يكن حتى مسموح لهن إتمام الزواج بدون موافقة أو إذن الديوان التابعان له، حيث يقدمان طلبًا لديوان الصحة التابعان له، ويقوم الديوان بعرض هذا الطلب على السلطة الأعلى منه لإتمام الموافقة على هذا الزواج ثم إعلامهما بذلك.

"خطاب صورته حسب أفادت مجلس الطب الواردة للصحة رقم 4 محرم ١٢٧٥ نمـرة ٣٨ حاصلها يذكر بخصوص تأهيل أحمد أفنـدي قاسـم الحكيم اليوزباشـي بأسـبتـالية الملكيـة بالست ليلى بنت على حكيمة ثمن (حى) الخليفة ومن حيث المـذكورين مسترضـين ببعض فـإذا كـان المـذكور خـالي ولا مـانع في زواجهم ببعض فلا مـانع يصـير زواجهم بالشـريعة المحمدية طبق الأصول كما استصوب برأى الجمعية وحيث الأمر كما ذكـر فيجـرى العمـل حسبما موافق الأصول"([2]) (انظر وثيقة رقم 1).

ويتضح من لفظ «مسترضين ببعض» أن الحكومة لم تفرض بذلك على الحكيمة شخصًا أو حكيمًا بعينه، وكأنهـا بـذلك قـد أرادت تحقيـق الصبغة الشـرعية في الـزواج وهـو الإيجـاب والقبول اللذان يبطل عقد النكاح بدونهما([3])، ويمكن تفسير لفظى «خـالى» بمعـنى بـدون زواج، و «لامانع في زواجهم» بأن يكون المانع عـدم وجـود طريقـة لاجتماعهمـا في مكـان عمل واحد.

ويعلن الديوان إخلاء مسئوليته عن كل من الحكيم والحكيمة طالما أنهما راضيان ببعضـهما ولا يوجد مانع من زواجهما حيث يرفـع سـيطرته عليهمـا في الأمـور الخاصـة بينهمـا مـا لم تتعارض مع عملهما.

" فإذا كـان الأمر كما ينبغي مقدمه ولا يكـن هـناك موانع شرعية فلا مـانع من أجـرى ذلـك حسب الشريعة المحمدية أنما إذا كان فيما بعد يحصل أمور مغـايرة مـــن الفريقـــين فـــلا يـكـون للديوان في ذلك مدخل ولا علاقة."([4]) (انظر وثيقة رقم 2).

ويعتبر شرطًا أساسيًا من شروط إتمـام الـزواج اجتمـاع مكـان عملهمـا معًـا سـواء داخـل القاهرة أو خارجها. وتوجد حالات زواج تم رفضها لعدم إمكان اجتماعهمـا في مكـان عمـل واحد، فمثلاً نجد محمد أفندي قاسـم حكيم ثـاني ثمن عابـدين والسـت زينب أفنـدى البكـر حكيمة المحلة الكبرى قد قدما طلبًـا يريـدان الـزواج ببعضـهما ([5])، ولكن ظـروف عملهمـا توجب الفرقة بينهما فتم رفضه. وكان الرد بأن "...مـع اسـتخدام الحكيم بمصـر والحكيمـة بالمحلة إذا تصرح لهما بالتأهل حسب التماسهما فيمـا يكـون من عـدم تفرقهمـا عن بعض هل كل منهما يفضل بجهة استخدامه الآن أم ما هي الكيفية"([6]).

وأخيرًا لعدم وجود طريقة لاجتماعهما معًا تم رفض زواجهمـا، ومـارس الحكيم حريتــه في التزوج بأخـرى وقد أعلم محمد أفندى زينب أفندى بالاستغناء عـن الزواج.

"شرح صـورته غايتهـا توضـح بشـرح سـعادتكم المبينـة نمـرة 10 عـرض قـد علم بطرفنـا وبموجبه قد تأشر عليه المبينه إلى محمد أفندي قاسـم حكيم ثـاني ثمن عابـدين بمـا لـزم فأوضح بشرحه المبينه أدناه بما يفيد الأستغنى عن زواجه بحكيمة بندر المحلة المثنى عنها لعدم وجود طريقة لاجتماعهما بالمحروسة وقد احاطها (الحكيمة) وتأهل بغيرها من أهـالي المحروسة وحيث الأمر هكذا فلزم شرحه للمعلومية" ([7]) (انظر وثيقة رقم 3).

وتوجد حالات أخرى تم رفضها بسبب عدم إجتماع الزوجين وضرورة سـفر الحكيمـة خـارج القاهرة، فنجد، مثلاً، طلب تقـدم بـه محمـد أفنـدي سـيد أحمـد حكيم ثـاني بـدمياط وليلي أفندي حكيمة ثمن قيسون يريدان الزواج ببعضـهما، وكـان التعلـل بـرفض زواجهمـا لم تتم ترقية الحكيم بعد واحتمال نقله بعد ترقيتـه إلى حكيمباشـي، وأمـا الحكيمـة ليلى، فقـد تم نقلها إلى مديرية الغربية بدلاً عن حكيمة بندر طنطا لمرضها.

" شرح رد ما شرح له هنا باطنه نمرة 171 في 17 الماضي معها انهياه محمد أفندي سيد أحمد حكيم ثاني 2 جي الاي سواحل بدمياط وليله أفندى حكيمة ثمن قيسـون الملتمسـان

التأهل ببعضهما وحيث بالنسبة لعدم صدور أمر لحد الآن بترقيه ذاك الأفندي لرتبـة الملازم وبـذا وكـون تصـادف وردت إفـادة من حكيمباشـى مديريـة الغربيـة رقيمـه 27 جمـاد أول المتقدم نمره 33 يفيد إصابة حكيمـة بنـدر طنطـا بـأمراض ناشـيه عن مـرض الكبـد وغـير ممكن تأدية أشغالها ويلزم لها مده شهر تمام الشفا كون هذا المرض خطير ويروم إرسال حكيمه بدلها لتأديه الأشغال موقتا لحين شفاها خشيه من العطـل فيـتراى موافقـة إرسـال ليله أفندي السابق ذكرها إلى طنطا لتأدية أشغال صحتها المختصـة بهـا..."([8]) (وثيقـة رقم 4).

ويمكن القول أنه إلى جانب سيطرة الحكومة وإحكام قبضتها على حياة الحكيمـة الخاصـة، إلا أن الصدفة قد لعبت دورًا أيضًا في مصير هذه الحكيمة «ليلى» لسفرها بدلاً عن حكيمة دمياط (لاحظ لفظ تصادف في نص الوثيقة).

يتضح من النصين السابقين بُعد أماكن كل من الحكيم والحكيمة عن بعضهما، وبـالرغم من ذلك تقابلاً وارتضى كل منهمـا الآخـر، وإن لم تتم الموافقـة على الـزواج إلا أنهـا محـاولات متعـددة من جـانب الحكيمـات لاختيـار الـزوج وتكـوين أسـرة بأنفسـهن بعيـدًا عن اختيـار الحكومة، ولكن في ظل محددات الزواج التي فرضتها الحكومة عليهن.

وهذه السيطرة على الحياة الخاصة للحكيمة سـلاح ذو حـدين؛ فمن جهـة حـددت اختيارهـا وقيدته (جانب سلبي) ومن جهة أخرى هناك مراعاة لاجتماع الحكيم والحكيمـة المـتزوجين في مكان عمل واحد أو قريبين من بعضهما (جانب إيجابي) بما يسـتلزمه ذلـك من إمكـان حدوث تغييرات إدارية حسب قانون المتزوجين بحكيمات([9]).

ومن الممكن أن تكون هذه التغييرات الإدارية نقل أي منهما مع الآخر كما نرى آمنة أفندى حكيمة الغربية التي تلتمس نقل زوجها على أفندى راسـخ حكيمثـاني ثمن الـدرب الأحمـر، والذي بدوره قد اشتكي من عدم وجود زوجته معه بالمحروسة.

"... ومن كون أن أمنة افندى حكيمة مديرية الغربية زوجـة على أفنـدى راسـخ حكيم ثـاني ثمن الدرب الأحمر سبق العرض منها للمجلس بنقلها إلي المحروسـة لأقامتهـا مـع زوجهـا المـذكور في خدامـة واحـده كمـا وأن الحكيم المرقـوم أكـثر الشـكوى نحـو تطلب زوجتـه لأقامتها معه بالمحروسة كاسوه إقرانه وقد تواعد المجلس لدى وجود محـل لحضـورها بـه بالمحروسة فيجرى نقلها بوقته..."([10]) (وثيقة رقم 5).

ومع أن عمل الحكيم والحكيمة في نفس المنطقة يعـد أحـد محـددات الـزواج، إلا أن نقـل الـزوج أو الزوجـة ليصـبح قريبًـا من الطـرف الآخـر بعـد الـزواج لم يكن من مسـئوليات الحكومة. فلم يشترط لاجتماع الزوجين نقل الزوجة أي الحكيمة مع الحكيم بـل يتم النقـل على حسب ما تقتضيه ظروف العمل([11]). كما لم يكن هذا القانون معمولاً به طول الـوقت لوجود حالات لم يتم فيها نقل أحد الزوجين وإبقـاء الوضـع كمـا هـو الحين طـروء ظـروف أخرى.

"... من خصوص ستيته أفندى محمد حكيمة الـدرب الأحمـر بشـأن رفتهـا(*) وتوجههـا إلى مديرية الدقهلية بدلاً عن ظريفة ولغاية مـا بـه صـار معلـوم ومن حيث أن ورد لطرفنـا من حضرة ريس الصحة بإبقاء الحكيمـة البـادى ذكرهـا بـالثمن لحين صـدور أمـر آخـر..." ([12]) (وثيقة رقم 6).

ويأتي هذا الرد بناء على طلب كـان مقـدمًا من سـتيتة محمـد حكيمـة ثمن الـدرب الأحمـر بشأن نقل زوجها محمد أفندى عمر حكيم قسم مديرية الدقهلية ملتمسة جلب زوجهـا إلى أثمان المحروسة أو يصير انتقالها هي من المحروسة([13]) (وثيقة رقم 7).

بالرغم من أن قانون الحكما المتزوجين بحكيمات يخـدم ظاهريًـا في المقـام الأول كلاً من الحكيم والحكيمة إلا أنـه باطنيًـا لم يكن ليخـدم سـوى مصـالح المـيرى لأنـه لمجـرد وجـود تعارض في نقل الزوجين معًا لم يكن يتم النقل.

بـل ولم تكن الحكيمـة تعتقـد أن زواجهـا أو حياتهـا الخاصـة الموضـوعة دائمًـا تحت رقابـة وسيطرة من قبل الحكومة سببًا في إنهاء خدمتها وإبعادها عن العمل مثلما حـدث بالفعـل. بدأ الأمر بتحرير كشف عن أسـماء حكيمـات الأثمـان والضـبطية وتضـمن الكشـف توضـيح المتزوج منهن وغير المتزوج والمصاب منهن بأمراض.

"شرح صورته حسبما أشير بإفادة عزتكم المبين نمرة 4 قد صـار تحريـر الكشـف بأسـماء الحكيمات المرتبين بصحة مكاتب أثمان المحروسة والضبطية (البوليس) وتوضح به أسماء المتزوجين منهن وأسماء أزواجهم والغير متزوجين كما الموضح قرين كـل منهن بالكشـف طيه وبمطالعة يعلم المقصـود منـه حسـب الطلب ومن خصـوص المصـاب منهن بـأمراض ومتألمين منها في أثناء حركه خداماتهم فلا يـرى ذلـك بهن وأن هن مـؤديين أشـغالهن من دون حصول تعسر في حركاتهن في أشغالهن ولا تألم لاحـداهن في أثنـاء الحركـة المشـير عنها، بناء عليه لزم تحريره للإحاطة والمعلوميه وطيه الكشف المطلوب يوم الأحد.

نفر

1 ظريفة افندى خاتون حكيمة الضبطية خاليه الزوج

1 امنه أفندي محمد حكيمة ثمنا لازبكية متزوجة وزوجها على افندى راسخ حكيم محافظة العريش الآن برتبة يوزباشي

1 زينب افندى محمد حكيمة ثمن باب الشعرية خاليه الزوج

1 خديجة افندي خير الدين حكيمة ثمن عابدين متزوجة بكباشي أحمد أفندي الكفراوى حكيمباشي مدرستي الحظره والخيرية بالقلعة العامرة

1 فطومة افندي منصور حكيمة ثمن الجماميز متزوجة بحضرة قيمقام محمد أفندي القطاوى خوجة بالمدرية الطبية

1 حنيفة أفندي حسن حكيمة ثمن الدرب الأحمر متزوجة من يوزباشي حسين أفندى على حكيمباشى الدرب الأحمر

1 منا أفندي عيد حكيمة ثمن الجمالية خالية الزوج

1 ليله أفندى على حكيمة ثمن قيسون متزوجة وزوجها يدعى أحمد أفندي معاون بـا (غير مقروء) النافعة لدايرة افندم والدة باشا بماهيه شهري 400 قرش

1 نفيسة أفندى بدوى حكيمة ثمن الخليفة متزوجة بكباشى حضرة موسى أفندي حنفى أمين مخازن الحكمخانة المصرية

1 صفية أفندي محمد حكيمة ثمن بولاق متزوجة بيوزباشي أحمد أفندي عبد النبي حكيمباشى اسبتاليه المجاذيب

1 ستيته أفندي محمد حكيمة ثمن مصر القديمة متزوجة بكباشي حضرة محمد أفندي ابراهيم حكيمباشى المدارس الحربية بالعباسية"

11

8 متزوجين

3 غير متزوجين([14]).

وتم رفت خمس حكيمات من هؤلاء وتعيين تلميذات من مدرسة الولادة بدلهن وقد تقدم ديوان الصحة التابع له الحكيمات بطلب لمجلس الصحة وهو الذي أصدر قرار الرفت لبقائهن بأماكن عملهن وتعيين الخمس تلميذات مساعدات لهن([15])(*).

وتقدمت الخمس حكيمات يلتمسن إبقائهن وأنهن لا يعرفن سبب فصلهن من الخدمة ([16]).

والسبب في فصل الحكيمات الخمس لم يكن سوى أن تلميذات مدرسة الولادة قد أتممن الدراسة من مدة وبدون عمل وبغير هذا الإجراء لا يتم تعيين الحكيمات الخمس وتقرر بعد

عدة مخاطبات فصل أربع حكيمات وإبقاء الخامسة لأنها بدون زواج والأربع حكيمات متزوجات ويجدن من يعينهن على المعيشة، وتقرر بعدها فصل الحكيمات الخمس بدون استثناء.

"إفادة يذكر بها إفادة له من نظارة الداخلية رقيم 12 الجارى نمرة 11 ومعها الأنهى الذي تقدم من خمسة حكيمات بالأثمان بالتشكي من رفتهم وتعيين بدلهم من تلامذة المدرسة حال كونهم مؤديين وظايفهم كما يجب ومنه إليها بإفادة منها في 4 شهره نمرة 924 عرض بإيضاح ما هو عليه من الاستقامة واللياقة والمهارة في الولادة والكشف على الأموات ومعرفة الأمراض وغيره وعدم تمرين التلامذة المحكي عنهم في ذلك ورقتهم فإنه إذا وافقنا يصير إبقاهم بمحلاته كما كانوا وتوزيع التلامذة بالمكاتب والمديريات بمرتبات المدرسة تحت التمرين حتى يصير فيهم لياقهم استعداد لأجرى واجبات أشغال وظيفة الحكيمات المستعدين وتعيين من يلزم منهم عند اللزوم حسب السوابق وبإفادة الداخلية أشير بأن ما أبديناه مختص النظر فيه بالمجلس وحيث فضلاً عن أن مشروع المجلس في حق توزيع التلامذة بالجهات لم يتم إلا برفت الحكيمات الموجودين من مدة بالجهات والحكيمات التي يمكن أزواجهم تعيشهم أيضًا وانبنى عليه صدور أمرين إليه من نظاره الداخلية في 12، 11 محرم نمره 8، 12 بالاعتماد فإن التلامذة المذكورين متممين الدراسة من مدة ومقيمين بالمدرسة في انتظار توزيعهم للجهات بما أنهم مستعدون لتأدية وظيفتهم بأي جهة كانت حتى وقبل الآن وردت له إفادة من التفتيش رقم 2 الجاري البادي ذكره نمره 18 بموافقة ما راه المجلس من نحو الاكتفى برفت أربعة حكيمات من الخمسة المحكي عنهم وفقط تطلب أبقاه الخامسة بالخدامة التي هي منا أفندى لكونها خالية من الزواج وليست متقدمة في السن وتحرر منه لها في 6 شهره نمره 22 بعدم موافقة أبقاها بالخدامه الأوجه التي أوضحها كما وردت له إفادة من سعادة ناظر المعارف والأوقاف رقيم 12 الجاري نمره 8 تفيد رفت التلميذات الحكيمات من مدرسة الولادة لغاية 2 مارث 1879 نقلاً على جهات تعيينهم وبوجهها صار لا هناك أقتضى والحالة هذه للتفتيش في ايقاف سبق التحرير برفتهم وعدم قبول من يعين بدلهم فرغب المعلومية بذلك ومن الآن أن ترای للتفتيش بعض أوجه مثل هذا أو غيرها مما يتعلق بالخدامه فيتخابر المجلس الذي هو عموم عنها وعندها ينظر ويحرر اليه بما يتراى تطبيقًا الأصول والقوانين المتبعة من قديم وتنفيذ الصادر لها من الداخلية عنهذا الشأن" (17)(وثيقة رقم 8، 9).

بالرغم من استقرار الرأى في النهاية على إبقاء الحكيمات الخمس في عملهن وتعيين تلميذات مدرسة الولادة مساعدات لهن(18)، إلا أن هذا يعتبر اختراقًا جديدًا لحياة الحكيمة، وكيفية كون حياتها الخاصة سببًا في فقدانها مهنتها.

الهوامش

1– لمزيد من المعلومات عن كيفية التحاق الحكيمات بمدرسة الولادة وظروف عملهن، انظر خالد فهمي، النساء والطب والسلطة، طيبة. العدد الأول التجريبي، يناير ٢٠٠٠، وفيه يتطرق خالد فهمى أيضًا إلى موضوع زواج الحكيمات وعلاقته بالسلطة.

2– ديوان صحة المحروسة: سجل رقم ١٧٩ صادر، وثيقة رقم 31، ص ١٣5، بتاريخ 4 محرم ١٢٧5 هـ- ١٤ اغسطس 1858 م.

3- عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ص 12، دار الريان للتراث، القاهرة 1987 م.

4– المصدر السابق: سجل 185 صادر، وثيقة رقم 78، ص 99، 10 شعبان 1277 هـ- 21 فبراير 1860م.

5– المصدر السابق: سجل 209، وثيقة رقم 9، ص 37،ـ 16 جماد ثاني 1286 هـ- 24 سبتمبر 1869م.

6– المصدر السابق: سجل 210، وثيقة رقم 10، ص 19،ـ 21 جماد ثاني 1286ه– 29 سبتمبر 1860 م.

7- المصدر السابق: سجل رقم 209 صادر، وثيقة رقم 14، ص 45،ـ 7 رجب 1286 هـ- 13 أكتوبر 1869.

8– المصدر السابق: سجل رقم 212 وارد، وثيقة رقم 421، ص 45،ـ 4 جماد ثاني 1287 هـ- 2 سبتمبر 1870.

9– المصدر السابق: سجل رقم 203 وارد، وثيقة رقم 225، غرة رجب 1284ه- 29 أكتوبر 1867م.

10– المصدر السابق: سجل 213، وثيقة رقم 32، ص 181،ـ 5 محرم 1288 هـ- 27 مارس 1871م.

11– المصدر السابق: سجل رقم 185 صادر، وثيقة رقم 113، ص 134،ـ 3 ذي القعدة 1277 هـ- 13 مايو 1860م.

* الرفت هنا بمعنى إنهاء خدمتها من المكان التي تعمل به وانتقالها في مكان آخر، وليس بمعنى إنهاء خدمتها نهائيًا.

12– نفس المصدر: وثيقة رقم 53، ص 137، 4 ذي الحجة 1277 هـ- 13 يونيو 1860م.

13– انظر هامش 10.

14– المصدر السابق: سجل رقم 245 صادر، وثيقة رقم 8، 40، 26 محرم 1296 هـ- 20 يناير 1879م.

15– نفس المصدر: وثيقة رقم 95، ص 78، 13 ربيع الأول 1296 هـ– 7 مارس 1879م.

* أنظــر وثيقــة رقم 8 / أســماء الحكيمــات اللاتي تقــرر رفتهن والتلميــذات اللاتي تقــرر تعيينهن.

16– نفس المصدر: وثيقة رقم 920، 4 ربيع الأول 1296 هـ- 26 فبراير 1879م.

17- المصدر السابق: سـجل رقم 248 وارد، وثيقـة رقم 26، ص 54،ـ 47،ـ 19 ربيـع أول 1296 هـ- 13 مارس 1878م.

18– المصدر السابق: سجل رقم 245 صادر، وثيقة رقم 8ـ 40ـ 26 محرم 1296 هـ- 20 يناير 1879م.

تابع الخلاصة

الرسوم المستوفاة	المرتهنات: عن الأراضي		عن الملك		صورة الصادر		
					سنة ٩١		٤٦
					[illegible] ٤٩ [illegible]	٢٩	٤٧
					حكم [illegible] الحنبلية ٦٩ ١٢٩		٤٨
					[illegible]	١٨	٤٩
		٨		٢٥	[illegible]	٢٥	٥٠
					[illegible]		٥١
					[illegible] ٢٨٥	٢٥	٥٢
					[illegible]	٢٠	٥٣

لوحة رقم (١)

تابع [illegible]

٧٨ [illegible]

[illegible]

٧٩ [illegible] ٢٦٩ [illegible]

[illegible] قنصل [illegible]

[illegible] مستر وليم [illegible]

[illegible]

٨٠ [illegible]

[illegible] مستر وليم [illegible]

[illegible]

٨١ [illegible]

[illegible]

٨٢ [illegible]

[illegible]

٨٣ [illegible]

[illegible]

لوحه (٢)

			تابع صورة الصادر الى من عرضحالات	الواردة تاريخ الوارد	نمرة الوارد	تاريخ التحرير	نمرة التحرير	ملحوظات المنتهي
١٤	٧ [illegible]	[illegible]	تابع [illegible] بعرضحال ٤٧ بنيه [illegible] وجود [illegible] هناك مانع [illegible] وقد عاينا ذلك [illegible] الحكمية [illegible] مانع من [illegible] التلغراف [illegible]					
١٦	٧ [illegible]	الى عابدين [illegible]	[illegible] شرحه صدر [illegible] بعرض [illegible] علم [illegible] افندي [illegible] حكيم [illegible] عابدين [illegible] الاستشفى [illegible] الحكيمة [illegible] للمعاينة [illegible]	١١ [illegible]	[illegible] ٤٩			
١٥	١٨ [illegible]	الى حكيمباشي [illegible]	[illegible] شرحه صدر [illegible] حكيم [illegible] هذا [illegible] حكيم [illegible] هذا [illegible] التذكرة [illegible] بمعرفة حكيم [illegible] التذكرة [illegible] التذكرة [illegible]					
١٦	٢٥ [illegible]	الى [illegible]	[illegible] شرحه صدر [illegible] بعرضحال [illegible] نمرة ١٨٠ [illegible] على اعمال [illegible] التنظيم [illegible] الصحية [illegible]					تشكيل محمد [illegible] قلمى
١٧	٢٥ [illegible]	الى حكيمباشي [illegible]	[illegible] شرحه صدر [illegible] الضبطية [illegible] نمرة ٤٤٨ [illegible] الحكيم [illegible] الصحة [illegible] الضبطية [illegible]	٢٨ [illegible]	[illegible] ٥٥			
١٨	٢٨ [illegible]	الى حكيمباشي [illegible]	[illegible] شرحه صدر [illegible] علم [illegible] بعرضحال [illegible] حكيمة [illegible] بمعرفتكم [illegible]	٢٩ [illegible]	[illegible] ٥٥			
١٩	٢٨ [illegible]	الى حكيمباشي [illegible]	[illegible] شرحه صدر [illegible] علم [illegible] بعرضحال [illegible] المذكورة في [illegible] بمعرفة حكيمة [illegible] بمعرفتكم ايضا [illegible]	٢٩ [illegible]	[illegible] ٥٥			
٢٠	٢٨ [illegible]	الى حكيمباشي [illegible]	[illegible] شرحه صدر [illegible] الضبطية [illegible] نمرة ٢١٨ [illegible]	[illegible]	[illegible] ٥٥			

تابع مآل الوارد من نمرة عرضحالات

نمرة متسلسلة	نمرة متفرقة	تاريخ الورود	نمرة الدفتر	اسم المرسل	خلاصة المضمون	اسماء الجهات الصادر اليها	تاريخ الصادر	نمرة الصادر	ملحوظات اخرى بخصوصها
١١		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible] الوارد الينا [illegible] رقم [illegible]				
١١		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
٤٢١		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
١٣		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
١٤		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	
٤٢٩		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

ملحوظات المنتهي	نمرة التحرير	تاريخ التحرير	نمرة الوارد	تاريخ الوارد	تابع صورة الصادر الى مجلس عموم الصحة بالكنديه		تاريخ	نمرة
					تابع قومبانية [illegible] ١٦٤ مديرية الغربية زوجة على افندي راسخ حكيما [illegible] بسبب المرض منه للمجلس بنقلها الى المحروسة لاقامتها مع زوجها المذكور [illegible] كما وان الحكيم المرقوم اكثر الشكوى [illegible] زوجته لاقامتها معه بالمحروسة [illegible] اقوالها [illegible] المجلس لدى وجود [illegible] لحضورها بالمحروسة [illegible] [illegible] فذلك ترقيم لسعادتكم [illegible] افندي حكيم [illegible] [illegible] وعدم قدرتها على [illegible] ونقل منه افندي حكيمة مديرية الغربية الى [illegible] بدل حكيمة المذكورة [illegible] يمتنع لشكي على افندي راسخ المنوه عنه [illegible] زوجته معه [illegible] ايضا حيث كان حاصل [illegible] بالكبد [illegible] بالمحروسة بامر سعادتكم مع تعيينه [illegible] المتقدمين [illegible] بوظيفة حكيم مديرية الغربية بدل امنه افندي المذكور [illegible] بامر سعادتكم [illegible]		٥ محرم ٨٨	٤٢
	١٥٩	٢٩ محرم		٢٢ محرم ٨٨	نسخ صورة [illegible] سعادتكم [illegible] اعلان [illegible] المصنه افاده سعادتكم [illegible] زاهد [illegible] بشماله [illegible] وعدم [illegible] المشار [illegible] بني سويف [illegible] المذكور [illegible] ٨٧ [illegible] بالتمام [illegible] حيث [illegible] هذا التمام وارسال [illegible] لعموم الاسبتاليات [illegible] بني سويف [illegible] [illegible] المذكور [illegible] ٨٧ [illegible] وعموم الاسبتاليات ٢٦ [illegible] ٨٧ [illegible] ٨٧ [illegible] [illegible] ٨٧ [illegible] المذكور [illegible] [illegible]		٨ محرم ٨٨	٤٣
	١٥٩	٢٨ محرم		٢٢ محرم ٨٨	حضرة [illegible] سعادتكم [illegible] ٢٧ محرم ٨٨ نمرة [illegible] افاده محرره من مجلس الجناب [illegible] [illegible] قبل [illegible] اليه [illegible] ازمير [illegible] نظر سعادتكم [illegible] ناظر [illegible] بالاجابة لتوصيلها لسعادتكم [illegible] افاده سعادتكم [illegible] افاده لجناب وهبه افندي [illegible] غير رسمية لتوصيلها [illegible] افندي [illegible] صار معلوم [illegible] خصوص [illegible] سعادة ناظر [illegible] توصيلها لسعادتكم [illegible] معلوم واما افادة [illegible] العربية والمظروف [illegible] [illegible] طرفنا [illegible] الى [illegible] الكنديه [illegible] لطرف المجلس واما [illegible] افادة وهبه افندي [illegible] [illegible] بعد انقضاء ايام العيد [illegible] توصيلها اليه [illegible]		١٩ محرم ٨٨	٤٤
					حضرة [illegible] لطرف سعادتكم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]		٢٢ محرم ٨٨	٤٥

١٩٥ [illegible]

٤٦ ٩ قعده ٧٧ تابعي ما قدم منهم بحث ٢٥ المطبعة ٢١ [illegible] كيفية وفاة توفي ١٨٦٤ [illegible] لعملية [illegible] فروجه [illegible]
ثمانيه واربعين وقد حسب الملاحظه كاشفية التحرير منظرهنا فقد صار [illegible] للبنايه والكمل بالديوان طرفنا
ومن جل تحرير [illegible] الازمة للمطبعه بانه فان المذكور قد تحرر [illegible] اجتمعنا فيه [illegible]
كالمرغوب وبموجبه تدمل التحرير اللازم للمطبعه [illegible] الى ان للمطبعه الى [illegible] عليه [illegible]
[illegible] فاده [illegible] معلومه طرفنا عزتكم ما

٤٧ ١٢ منه خصه ب صورة [illegible] لطرفكم برفقة هذا خصه ب ١٦٥ [illegible] لطرف عزتكم من مجلس عموم الصحه باسكندريه [illegible] ١١٦
[illegible] افاده [illegible] افرنفنا افرنجي العباره مما [illegible] مجلس الذي اليه بحصول لطرفكم وطلبنا افاده وروردها
لطرفنا لترسل لديه بنظرنفنا ونكيها على وجه الشرع بناء عليه لزم ترقيم لعزتكم بما ذكر واقتضاء الحكم عند [illegible]
لديكم طيه نرجو [illegible] افاده اللازمه عنه الى المجلس [illegible] لطرفنا كي [illegible] ترسل اليه [illegible]
الطرفين كما مرغوب ما

٤٨ ١٢ منه خصه ب صورة [illegible] تاريخ [illegible] لطرفنا افاده من حكيمباشي [illegible] عـ ٩٦ تتضمن وفاة صالح افندي الحكيم بن
[illegible] الى رحمة الله [illegible] بناء عليه لزم تحرير لعزتكم بالاشعار وبموجبه يجري المناسب بوقت المرحوم بوفاته
الاستحقاقات بالمصلحه طرف عزتكم من تاريخ موافق للاصول ما

٤٩ ١١ قعده ٧٧ منه ب صورة [illegible] لطرف عزتكم [illegible] اصناف [illegible] اجزخانه [illegible] ١٢٦
طرفنا مشتمل [illegible] الان [illegible] اجزخانه كالمقرر [illegible] بالغايه [illegible] ان تكون [illegible]
المذكور [illegible] طيه [illegible] ترقيم لعزتكم [illegible] باذكر [illegible]
[illegible] بالمصلحه طرفكم [illegible] بناء عليه لزم ترقيم [illegible]
[illegible] الاصول [illegible] ما

٥٠ ١٩ [illegible] ب [illegible] مرض ولازم معالجته بالاستاليه [illegible] ١٢٦
[illegible] المصلحه [illegible] المريض [illegible] الاستاليه [illegible]
[illegible] بالاجراء اللازم [illegible] ترقيم لعزتكم [illegible]

٥١ ٢٠ منه [illegible] باقاده عزتكم [illegible] ع٤٦ صار معلوما [illegible] محمد افندي [illegible] تعيينه [illegible]
دمحمد افندي [illegible] المذكور [illegible] لمجلس عموم الصحه لتعيينه [illegible] حكيمباشي [illegible]
معلوم عزتكم [illegible] افندي [illegible] ذلك [illegible] مجلس عموم الصحه وقد جرى العمل [illegible]
وذلك بناء عليه [illegible] افاده [illegible] بالمصلحه طرفكم اجرا ما ذكر [illegible] الحكيم [illegible] ما

٥٢ ٢١ منه [illegible] صورة [illegible] لطرف عزتكم على [illegible] حكيمباشي [illegible] ١٨ [illegible] افندي حكيمباشي
الثمن المذكور [illegible] افندي حكيم الثمن [illegible] المصلحه [illegible]
[illegible] العمل بالقدم [illegible] بناء عليه لزم [illegible] لعزتكم
به ندمل التنبيه [illegible] ومعلوميه بالمصلحه طرفكم كالاصول ما

٥٣ ٢٤ قعده ٧٧ [illegible] صورة [illegible] عزتكم [illegible] ع٢٦ [illegible] افندي محمد حكيم [illegible]
الى مديرية [illegible] افندي [illegible] صار معلوم [illegible] مجلس الصحه
[illegible] الحكيم [illegible] بالثمن [illegible] بناء عليه لزم [illegible]
[illegible] معلوم طرفكم [illegible] افندي [illegible]
[illegible] حسب امر المجلس [illegible] ما

٥٤ ٥ منه [illegible] صورة [illegible] افاده عزتكم [illegible] التنبيه على [illegible] افندي وكيل [illegible]
[illegible] مكتوب [illegible] افندي
[illegible] المجلس [illegible] قد صار ذلك [illegible] افاده من المجلس المرقوم [illegible] ع ٦٥١ تتضمن [illegible]

الجدول السادس

تابع

١١٣ ١٢ سنة [illegible] الى [illegible] تابع [illegible] وجدت ٤٦ الشرح [illegible] اما [illegible] حيث [illegible] المذكور [illegible]
طرفنا [illegible] بالتعيين [illegible] كاسة [illegible] والايضاح [illegible] الاتحاد [illegible]
مدينة الزقازيق بلائحة [illegible] المدينة المذكورة [illegible] واحضار المذكور [illegible]
[illegible] وطالب [illegible] عليه [illegible] ان اصحاب بالاثبات لاالاقتضا
بمادة كذا جار [illegible] لدعم [illegible] موافقة [illegible] طرفنا [illegible] وطنا [illegible]
فاذا وافق [illegible] هو [illegible] باسناد [illegible] المذكور الى مدينة الزقازيق [illegible]
[illegible] حيث لا يمكن [illegible] الزقازيق [illegible] احضار [illegible]
[illegible] المدينة [illegible] المذكورة [illegible] الامر [illegible]
الان [illegible] ومنه [illegible] فانه [illegible]
افندم

١١٤ ٥ سنة الى [illegible] حيث صورة [illegible] ديوان تفتيش [illegible] طرفنا [illegible]
[illegible] بالدرجة الثانية [illegible] بنا عليه لزم ترقيم
[illegible] المذكور [illegible] بالدرجة الثانية [illegible]
على طرف [illegible] افادة [illegible] الحكمدارية كما الاصول [illegible]
[illegible] معلوم ما

١١٥ ٦ سنة الى ضبطية مصر [illegible] صورة [illegible] باطنه [illegible] ٦٠٥ [illegible] محمد [illegible]
[illegible] بتاريخ [illegible] عليه [illegible] حكيمباشي [illegible]
[illegible] باطنه [illegible] ٥٨ [illegible] وكذا [illegible]
[illegible] المذكورة بنا عليه لزم [illegible]
يجري المقتضى طرفكم افندم ما

١١٦ ٧ سنة ٧٧ الى [illegible] صورة [illegible] لطرفكم [illegible] صندوق [illegible] ارساله [illegible]
[illegible] بنا عليه لزم ترقيم [illegible] به [illegible]
ورفقته [illegible] الصندوق [illegible] من طرفكم [illegible]
[illegible] تسليم الحكيمباشي [illegible] المذكورة [illegible] الاصول كالمعتاد
وبذا لزم [illegible] معلوم ما

١١٧ ٧ سنة الى حكيمباشي [illegible] صورة [illegible] لطرفكم صندوق [illegible] مادة [illegible] اعادة [illegible]
[illegible] بافادة [illegible] كا [illegible] ما

١١٨ ٧ سنة الى [illegible] افندي [illegible] صورة [illegible] لنا افادة من مجلس [illegible] ١٥ [illegible] ٢٧ [illegible] ٢٥
[illegible] ١٢٢ [illegible] افادة [illegible]
[illegible] الذي تقدم منكم [illegible] المجلس [illegible] لمناظرة [illegible]
[illegible] احضار الكتاب لاجل مناظرته ومقابلته على [illegible] بالجمعية المذكورة
[illegible] يجري المقتضى [illegible] المجلس بنا عليه لزم ترقيمه [illegible] حضوركم [illegible]
الكتاب [illegible] لطرفنا لاجل [illegible] وارساله [illegible] بالجمعية [illegible]
وافادة المجلس حسب [illegible] وبذا لزم [illegible] معلوم ما

١١٩ ٩٠ سنة الى [illegible] صورة [illegible] طالب حضور [illegible] الى [illegible]
[illegible] بنا عليه لزم ترقيم [illegible]

لوحه ٨

نمرة المتسلسلة	نمرة سائرة	تاريخ			ملخص مآل الوارد من مكاتب عموم الصحة باسكندرية	الجهات الصادر لها	تاريخ الصادر	نمرة الصادر	المحل الذي يحفظ
٥٠		[illegible] ٩٦	[illegible] ٩٦		[illegible]				
٥١		[illegible]	[illegible] ٩٦		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible] ٩٦	[illegible]
٥٢		[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]		
٥٣		[illegible] ٩٦	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible] ٩٦	[illegible]	
٥٤		[illegible] ٩٦	[illegible]		[illegible]	[illegible]			[illegible]
٥٥		[illegible] ٩٦	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible] ٩٦		[illegible]
٥٦		[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	

لوحـــه ٩

٦٦/

ملحوظ الذي يحصل	نمرة الصادر	تاريخ الصادر	جهة الجهات الصادر لها	تابع مال الوارد للمجلس عموم الصحة باسكندرية		تاريخ الوارد	نمرة	نمرة
				تابع ما تبلغ بجلسة ٦٧ واستعداد لوجبة معونات اتخاذ طبيعة الكيلات المستعدية وتبليغ ... عند اللزوم حسب الترتيب وبالافادة ... الكيلات ... [illegible] الاطباء ... نسبة وسبعين ... والاعضاء ... [illegible] ... بمجلس ... الكيلات ... اعتماد ... وضمن ... ١٨٧٧ ... [illegible] ... تنفيذ الامر ... الصحية ... (...)	..	١٩ منه	١٧ ...	٤٦
... وبايه دمنهور				[illegible] ... ١٨ الجاري ... مرسلة ... ٧ ... [illegible] ... ١٠ الجاري ... ٢٥ ... ٦٧ ... [illegible]		منه	...	٤٧
... [illegible] ... ٩٩ ...				[illegible] ... ١٨٧٧ ... [illegible]		٢٧ منه	...	٤٨
				[illegible] ... ٢٤ ... [illegible]		٢٧ منه	...	٤٩
				[illegible] ... [illegible]		٢٦ منه	...	٥٠

٦٥

المشاركات والمشاركون:

- حنان خلوصى: طالبة دكتوراة مشتركة بقسمي التاريخ ودراسات الشرق الأوسط بجامعة نيويورك، وهي حاليًا في زيارة للقاهرة لجمع المادة لرسالة الدكتوراة.
- إليزابيث بيشوب: مؤرخة ومحاضرة بقسم التاريخ في جامعة تكساس. أوستن، بالولايات المتحدة الأمريكية.
- يسرى مصطفى: باحث في مجال حقوق الإنسان.
- آمال عبد الهادي: باحثة وناشطة حقوق المرأة وعضو مجلس أمناء المرأة الجديدة.
- إيمان عبد الواحد: عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة الجديدة.
- شهرت العالم: مترجمة.
- عثمان مصطفى عثمان: مترجم وباحث.
- نولة درويش: عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة الجديدة.
- هالة كمال: مدرسة بكلية الآداب- جامعة القاهرة، عضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة والذاكرة، وباحثة مهتمة بدراسات الجندر.
- هند إبراهيم سالم: عضوة من عضوات مؤسسة المرأة الجديدة.
- فرنسيس هصو: أستاذة مساعدة بقسم دراسات النساء والجندر وعلم الاجتماع بجامعة أوبرلين، أوهايو بالولايات المتحدة الأمريكية.
- عزة عبد الله عبد الهادي: باحثة ماجستير- جامعة الأزهر.
- رانيا الشباسى: مدرسة مساعدة بقسم اللغة الإنجليزية.
- رحاب القبطان: مدرسة مساعدة بقسم اللغة الإنجليزية- جامعة القاهرة.
- هانية الشلقامي: أستاذة باحثة بمركز الدراسات الإجتماعية بالجامعة الأمريكية.

دعوة للكتابة

طيبة– العدد السادس

الحركات النسائية حول العالم: آليات وتحديات

يناقش العـدد القـادم من طيبـة الحركـات النسـائية حـول العـالم في محاولـة لإيجـاد أطـر وتشـابهات يمكن من خلالهـا التنظـير لهـذه الحركـات. كمـا يهـدف العـدد أيضًـا إلى وضـع الحركات النسائية المصرية المعاصرة (وهي موضوع العدد بعد القادم) في سياق الحركات النسائية في دول وثقافات أخرى مهمـا كـانت اختلافاتهـا. ويهـدف العـدد أيضًـا إلى دراسـة التحـديات الـتي واجهت بعض الحركـات النسـائية وكيفيـة التغلب عليهـا كنـوع من تبـادل الخبرات الـذي من شـأنه أن يـثرى تقـييم الحركـات النسـائية ويعمـق مفاهيمهـا. ومن بين محاور هذا العدد:

- تعريف الحركة بصفة عامة وتعريف الحركة النسائية بصفة خاصة.
- إرهاصات الحركات النسائية في بعض الدول الغربية والنامية.
- آليات تكوين الحركات النسائية.
- التحديات التي واجهت وتواجه الحركات النسائية في سياقاتها المختلفة.
- تطور أو تغير مسار بعض الحركات النسائية وأسبابه.
- دراسة الحركة النسـائية في بعض البلـدان من خلال الرائـدات النسـائيات في تلـك البلدان.

وترحب هيئة تحرير طيبة بالمشاركات الخاصة بموضوع العدد، والتي قد لا تشملها المحاور المذكورة. ونرجو أن تقدم الإسـهامات على أقـراص مرنـة، في حـدود ٣٠٠٠– 5٠٠٠ كلمـة للدراسـات، 2000ـ- 3000 كلمـة لعـروض الكتب، على أن يتم إرسـال المـواد في موعـد أقصاه 30 أكتوبر ٢٠٠٤، وذلك بأى من الوسائل التالية:

عنوان بريدى: 14 شارع عبد المنعم سند متفرع من ش الرشيد، المهندسين

بريد إلكتروني:ـ nwrc @nwrc.org

monaialy@aucegypt.edu

طيبة

مجلة نسوية نظرية غير دورية

العدد الخامس– سبتمبر ٢٠٠٤

عنوان المؤسسة:

14 ش عبدالمنعم سند، متفرع من ش الرشيد

المهندسين

تليفون: 3464901
بريد إلكتروني: nwrc@nwrcegypt.org
الآراء الواردة في هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن رأي مؤسسة المرأة الجديدة
صدر هذا العدد بدعم من مؤسسة توفيب الهولندية
رقم الإيداع 12138/2003